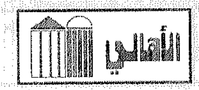
د. أحمد برقاوي

محاولة في قراءة عصر النهضة

(الإصلاح الديني، النزعة القومية)




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محاولة في قراءة عصر النهضة

* محاولة في قراءة عصر النهضة
(الإصلاح الديني، النزعة القومية)
* د. أحمد برقاوي
* الطبعة الثانية ١٩٩٩

* **الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع**
سورية - دمشق - ص.ب: ٩٥٠٣ - هاتف: ٣٣٢٠٢٩٩ - فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧
تلكس: ٤١٢٤١٦ - بريد الكتروني: ahali@cyberia.net.lb
* التوزيع في جميع أنحاء العالم:
* **الأهالي للتوزيع**
سورية - دمشق - ص.ب: ٩٢٢٣ - هاتف: ٢٢١٣٩٦٢
فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧ - تلكس: ٤١٢٤١٦

ع: ١٩٩٩/٨/١٤٢٥ ١ - ٣٠٣,٤٠٩٥٦ ب ر ق م
٢ - العنوان ٣ - برقاوي الأهالي - مكتبة الأسد

د. أحمد برقاوي

محاولة في قراءة عصر النهضة

(الإصلاح الديني، النزعة القومية)

الأهـالي



الإهـــــداء

إلى...

نبيلة سعدي هزبر

أحمد



مقدمة الطبعة الثانية

اعترتني الحيرة وأنا في فترة التفكير في إعادة طبع كتابنا «محاولة في قراءة عصر النهضة».. فهل أقدمه كما هو حين صدوره دون تدخل جديد بما كتبت، أم أغنيه بأبحاث جديدة كنت قد نشرتها حول النهضة وفكرها بعد سنوات من صدور الكتاب؟

وبعد تفكير ملي آثرت أن أقدم الكتاب كما صدر للمرة الأولى وآية ذلك، إن ما كنت قد نشرته بعد صدور الكتاب كثير إلى الحد الذي يعتبر فيه «محاولة في قراءة عصر النهضة» فصلاً من كتاب أكبر. وبالتالي فمن الحكمة أن أحضر لكتاب آخر هو من وجهة نظري صورة جديدة لوعيي عصر النهضة وفكره. ثم أن الكتاب صار جزءاً من تطور امتلاكي النظري، أو مرحلة من مراحل هذا الامتلاك لا أريد أن أفسدها بما هو جديد في تفكير بعد مضي عشر سنوات ونيف على صدوره. هذا مع العلم أني لم أزل معتقداً بجملة أفكار وأطاريح وأشكال فهم يضمها الكتاب.

المؤلف


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المقدمة

حين يجعل البشر من تاريخهم موضع تساؤل، فإنهم غالباً ما يتساءلون عن مصيرهم، أو عن حاضرهم كمصير. ومهما كانت الإجابات متنوعة في صحتها أو خطئها، فإن وعياً تاريخياً يتشكل يحمل في طياته مستوى وعي البشر العام بكل جوانب حياتهم.

غير أن أهم ما يمكن أن ينجزه العرب اليوم هو التحرر من سطوة الفكر القدري عليهم، وأن لا يجعلهم ركودهم الممل ضحايا الاقتناع بجبرية مطلقة في التاريخ يطمئنون إليها لدفع البلاء عن أنفسهم، البلاء الذي ينتج عن الفعل ـ الممارسة والتفكير بزعزعة الأرض الآسنة.

فليس أسهل من الإقرار مع ابن خلدون بأدوار الحضارة، أو عمر الدولة، حتى ينام البشر على واقع كان مقدوراً. وكبيرة هي الراحة التي ينجبها الاقتناع بالمصير الذهبي الذي ينتظر من قوانين التاريخ، التي سترحم الضعفاء في النهاية.

وما التفكير على هذا النحو إلا اختيار السجن والنوم خلف أسوارٍ لا سبيل للإفلات منها. لأن التاريخ إذ ذاك يكف عن أن يكون إمكانية تنتظر فعل البشر الحي كي تصير واقعاً. فهل نحن فعلاً ضحايا حتمية عمياء تجرف أمامها شعوباً وأمماً وتخلق لديهم عطالة، وشعوراً بالرضا؟

لا، إن السؤال عن التاريخ سؤال عن فعل البشر لا عن قدرهم، عن

مستوى تطورهم الاجتماعي والثقافي والسياسي، عن المصادفات الكثيرة التي حدثت ولونت سيرورة التاريخ، عن القوانين العامة التي صنعها البشر دون أن يدروا وتعود لتصنعهم مرة أخرى، عن إمكانياتهم وشروط تحققها أو عدم تحققها.

أجل إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم ولكنهم لا يصنعونه على هواهم. ولكن ما هو هذا الخارج عن إرادتهم؟ إنه ببساطة هذا الذي يفرض عليهم أشكال اختيار أدوات فعلهم. وفي اللحظة التي يتحول فيها مطلب التقدم إلى هدف موعى به يفرض الارتقاء بالواقع إلى معرفة نظرية، تتحول بدورها على يد فئات وطبقات صاعدة إلى أداة من أدوات تغيير العالم. والحديث هنا يدور حول إنسان أواخر القرن العشرين، الذي يرفض وبأشكال مختلفة أن ينحني أمام قوى همجية عمياء. أجل الأفكار لا تصنع التاريخ، بل البشر الواعين لعالمهم، لكن وعيهم لا يخلق إلا في سيرورة مواجهتهم للواقع، في سيرورة تناقضاتهم والتعبير عن هذه التناقضات ودرجة صراعهم ومستواه.

وحين يتحول مستقبل أمة بكاملها إلى مصدر قلق وتوتر وبحث عن سبل الارتقاء إلى المشاركة في تجسيد الحرية، إلى التفتيش عما يجعل أبناءها قادرين على احتلال موقع في تاريخ التقدم الإنساني، تخطو الأمة ذاتها خطوة نحو تجاوز ركودها الممل، والدونية التي تعشعش في نفوسٍ ألفها العجز وعدم رؤية سبل التقدم.

لكن الانتقال من الوعي إلى الفعل، ليس انتقالاً ميكانيكياً، وغير ممكن بمعزل عن كتلة تاريخية صاعدة تجعل من تقدمها تقدم المجتمع ككل. وإذا كان مأزق التقدم العربي مأزق قواه الاجتماعية، التي لم تتحول بعد إلى قوى قادرة على كسر جموحها والإفلات من تبعية أوطانها للإمبريالية،

فإن ممارساتها وأشكال وعيها السياسي والاجتماعي والاقتصادي إلخ، يجب أن تنصب قبل كل شيء على التحرر من التبعية.

لكن التبعية ليست عنصراً خارجياً، بل إنها بنية ذات عناصر مترابطة ومتبادلة التأثير. إذ ليس بمقدورنا أن نفهم التبعية بمعزل عن المتبوع والتابع، وليس التابع ممكن الفهم بمعزل عن مصالحه في التبعية. ومصالحه لا تتحدد إلا في شروط تخلفه وعجزه، وتخلفه وعجزه ليسا شيئاً منفصلاً عن نشاط المتبوع وهيمنته العالمية. والتحرر من التبعية يفترض نضالاً ضد التابع والمتبوع بأن واحدة من قبل قوى متحررة بحد ذاتها من هيمنة وسيادة المتبوع. إنها لعملية جد معقدة هذه التي تهيمن الآن على تاريخ المنطقة منذ تحول الرأسمالية إلى نظام عالمي جرَّ إليه عوالم بقيت خارج عالم الرأسمالية، أي لم تنجز التحول الرأسمالي بفعل تطورها الداخلي. ومن هنا ظلت المنطقة أسيرة مستعبدة لقانون التطور غير المتكافىء في شروط وحدة العالم.

من هنا فالعودة إلى النهضة ليس استعادة حلم استقيظنا على زواله، بل عودة إلى تاريخ قريب شكل مرحلة انتقالنا إلى الاستعمار بكل أشكاله المعروفة. تفرض العودة إلى عصر النهضة الإجابة على سؤالين: لماذا تخلف الشرق العربي عن السير في طريق التقدم الرأسمالي المستقل؟ وما هي سبل الاستقلال المنشود؟ في الإجابة على هذين السؤالين تنبسط أمامنا شبكة من المشكلات من طبيعة سياسية واقتصادية وثقافية وقومية وعالمية.

إننا إذ نرفض واقعنا المعاش، نرفضه كدورة في تاريخ كان يجب أن يمر بمثل ما مرّ منه، ونسعى لأن ننتقل من التأمل السلبي لمظاهر الركود الشامل إلى الفعل الإيجابي بتجاوز هذا الركود.

ربما يطرح كلامنا السؤال سؤالاً مهماً يصاغ في صورة اتهام بنزعة إرادية. ألا ينفي قولنا السابق قانونية العملية التاريخية التي أفضت إلى تحول الشرق إلى تابع وهامشي على مستوى العملية التاريخية العالمية؟.

مخطيء من يظن أن العملية التاريخية، تنحصر بالإطلاق في قوانين صارمة، أن قوانين التطور التاريخي تفرض علينا شيئاً مهماً وهي كيف نتحرر من فعل القوانين الهمجية التي أفضت بنا إلى هذا المستوى من التطور الوطيء. لنطرح المسألة على نحوٍ آخر.

إذا كان تطورنا بالأصل محكوماً بقوانين صارمة، فلماذا نسير في عكس قوانين صاغت حتمية تخلفنا؟ وهل باستطاعتنا ـ أصلاً ـ السير أنفاً عن القوانين التاريخية ـ الاجتماعية؟

يمكن القول بكل ثقة لا تُناقض مطلب العلم، أن الفعل الواعي للبشر لا يقوم إلا ليتخطى القوانين، التي نشأت أصلاً في سيرورة فعلهم. وهم إذ يفعلون ذلك فإنما يصوغون حياتهم وفق قوانين جديدة. إنهم وهم يتجاوزون حتمية استعبادهم فإنهم يصوغون حتمية حريتهم. إنهم وهم يسعون نحو تحطيم تبعيتهم التي نشأت بفعل قانون انتقال الرأسمالية إلى الامبريالية، فإنهم يصوغون قانون انتقالهم إلى الاشتراكية. وإلا ما معنى الثورة الاجتماعية، التي ما هي في النهاية إلا فعلاً واعياً يطمح إلى تحطيم أسس المجتمع القديم الذي كان بالأصل ثمرة قوانين اجتماعية.

ورب معترضٍ يقول: ولكن للثورة أيضاً قوانينها. إذ ألا تفترض الثورة تناقضاً بين قوى إنتاج جديدة لم تعد متطابقة مع علاقات إنتاج قديمة؟

ولكن إن هذا إلا شرطاً ليس كافياً لإنجاز الثورة الاجتماعية، بل أن أكثر أشكال الانتقال إلى علاقات إنتاج جديدة متطابقة مع تطور القوى الإنتاجية لم يجرِ بفعل ثورة اجتماعية. بل جاء كثمرة تطور طبيعي خارج

الإنجاز الثوري القسري. إن العنصر الذاتي للثورة الاجتماعية، يشكل جزءاً مهماً وأحياناً حاسماً في انتقال المجتمع إلى حالة أرقى. وغيابه قد يعطل عملية الانتقال حتى ولو توافرت جميع الشروط الموضوعية الضرورية للثورة الاجتماعية.

ويجب أن نميز بين الضرورة التي جعلت التاريخ يسري على نحوٍ من الانحاء، الضرورة كثمرة جملة من الأسباب المتبادلة، بكل ما تنطوي عليها مصادفات لا تتكرر، وبين وعي الضرورة كشرط أولي للتحرر منها. ليست الحرية وعياً للضرورة إطلاقاً. بل الانتقال من وعي الضرورة إلى التحرر منها بالممارسة العملية، بالفعل الثوري. إذ أن كل حادث بعد تحليل شروط حدوثه - ينطوي على ضرورة. حتى المصادفة تحدث بشكل ضروري. وسيبدوا لنا عند تحليل التبعية القائمة الآن كشكل العلاقة بين الغرب الرأسمالي المتقدم والشرق العربي المتخلف، أن هذه التبعية حدثت بفضل شروط أفضت بالضرورة إلى حدوثها على النحو التي جرت عليه. ولكن التحرر من التبعية لن يكون إلا بخلق الشروط التي تجعل من التبعية أمراً لاغياً.

بكلمة واحدة لو سئلت: هل كان على التاريخ أن يجري بالصورة التي جرى عليها، لأجبت كلا، ليس بالضرورة. ولكنه إذ جرى على نحو ما جرى عليه فإنه قد خضع لضرورة قاسية.

إن الدافع إلى ذكر ما سبق ذكره، يعود إلى محاولتنا دحض موقفين من سيرورتنا المعاصرة. موقف الانسحاب أمام قوى الامبريالية العالمية الذي يميز قوى طبقية وسياسية رضخت لقدرها المحتوم وأهمها البرجوازية العربية، وموقف الاطمئنان لحتمية تاريخية تقضي بالضرورة إلى زوال العلاقات الرأسمالية السائدة في الوطن العربي والتي تحدد جوهر تبعيتنا والانتقال إلى

الاشتراكية، خارج الفعل الذاتي وتنظيم ما سماه غرامشي كتلة تاريخية يناط بها عملية التغيير الثوري للمجتمع.

ولكن الحذر يجب أن يبرز هنا من الذين يقفون عند حدود تغيير وعي البشر ورد تخلفنا المعاصر إلى تخلف في الوعي، ويقولون بأن استعادة المبادرة التاريخية لن يكون أكثر من القضاء على الوعي المتخلف. فيقفون خارج الفعل السياسي للبشر، وتنظيم قدراتهم وممارسة نضالهم. إذ ذاك يطرح بعض المثقفين أنفسهم أنبياء جدد، ويحتقرون العمل السياسي المنظم ويقدمون خطابهم في صورة مواعظ من وراء مايكرفونات الذين يجب محاربتهم قبل كل شيء. وهذا ينطبق على دعاة التنوير ودعاة العودة إلى الإسلام. إذ ذاك لن يكون هناك فرق بين حسن حنفي - فقيه الأمة - وبين محمد عابد الجابري محرر العقل العربي من أزمته.

ونحن إذ نكتب الآن عن عصر «النهضة» العربية وفكرها، فإنما نحاول أن ندحض أوهام من يجهد لاستعادتها أو استعادة جزء منها، وأن ندلل أن النهضة لن تستعاد. أجل، فالتاريخ لا يعيد نفسه وإن فعل ذلك فإن الإعادة لن تكون إلا كاريكاتيرا لما سبق وتحقق على حد تعبير ماركس بتصرف. وأن نجعلها مدخلاً لدراسات لاحقة لتاريخنا المعاصر في بعض جوانبه. ترى هل تقدم النهضة أجوبة على أسئلتنا المعاصرة، أم تخفُ لتقديم أجوبة جديدة عن أسئلة النهضة التي لم تجد جواباً لها؟ أم أن أسئلتنا وأجوبتنا مختلفة جداً عن أسئلة وأجوبة النهضة؟

فرضية نطرحها قد نستطيع التدليل عليها وهي إن النهضة العربية لا تقفز أمامنا إلا لأننا لا نستطيع بعد أن نصوغ على نحو صحيح مشكلاتنا وحلها النظري والعملي. إذ ذاك فعلينا أن نقيم القطع مع عصر يفسد علينا القدرة على امتلاك واقعنا الراهن.

وليست هذه الدراسة تأريخاً لعصر النهضة العربية، إن رصد الحوادث هنا لا يعنينا إلا بالقدر الذي يسهم في بلورة تفسير نظري لمرحلة لما تزل، إشكالية حتى الآن. ولهذا فإن مهمتنا تنحصر قبل كل شيء في تناول فلسفي ـ تاريخي لعصر يحتل لدى المثقف العربي مكانة مشروع عظيم لم يتحقق حتى هذه اللحظة.

أجل، ويزداد الاهتمام بعصر النهضة العربية كلما شعر العربي بأزمة تعتري طريق تقدمه المنشود. فإما أن تتحول النهضة إذ ذاك إلى حنين رومانسي يدفع البعض لرؤيتها بوصفها عصراً ذهبياً، أو أن البعض يحمله وزر الحاضر التعس. فيدينها كمسؤولة عن تخلف ما كان لولاها يمتلك مثل هذه الجذور القوية.

وأياً كان الموقف فإن العودة للنهضة ومساءلتها ظاهرة تحتاج إلى بحث في حد ذاتها في وقت تبدو المشكلات التي تنتصب أمامنا لا تختلف عن المشكلات التي تصدى لها عصر النهضة العربية. والأجوبة التي نقدم تفوح منها الإجابات التي قدمها في حينه عبده والشميل والعريسي.

لهذه الأسباب وغيرها لا تغدو العودة إلى عصر النهضة مطلباً أكاديمياً صرفاً، بل إن العودة إلى هذا العصر ليس إلا موقفاً من مشكلات عصرنا الراهن. وليس غريباً أن معظم الذين تصدوا لمعالجة مرحلة النهضة العربية كانوا ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ يقدمون تصوراتهم حول الراهن العربي.

فالجابري الذي أعتقد أن النهضة العربية قد أخفقت بسبب خضوعها لسيطرة السلف ذي النموذج الإسلامي والنموذج الغربي[1]، كان يهدف أصلاً لبناء تصور جديد تقوم على أساسه عملية النهضة المعاصرة وهو في

كل الأحوال تصور يقوم على تجاوز خضوع كهذا، وتجاوز ما سبق لن يكون إلا عن طريق «استقلال تاريخي تام للذات العربية»(٢). بكلمة أخرى، أراد الجابري أن يقدم لحله لا كثمرة دراسة نظرية للواقع العربي المعاصر، بل كثمرة بحثه في أسباب فشل النهضة العربية.

وحين رأى الزميل الدكتور طيب تيزيني أن «سقوط الفكر العربي المعاصر في أحد أوجهه الكبرى هو الذي يمثل الوريث الشرعي لاتجاه الإخفاق في الفكر العربي الحديث النهضوي»(٣)، فإنه ولا شك يحمل فكر النهضة العربية مسؤولية إخفاق الفكر العربي المعاصر، أو أنه يجد في النهضة العربية جواباً على سؤال مضمر ما أسباب تخلف الفكر العربي المعاصر.

والدكتور وجيه كوثراني الذي يعتقد أن الحركة القومية العربية في العصر الحديث نتيجة من نتائج التغلغل الأوروبي البطيء في جسم الدولة الإسلامية التي كانت الدولة العثمانية آخر شكل لها في التاريخ(٤)، فإنه يرد بكل وضوح الايديولوجية العربية لدى كثير من المفكرين العرب والقوميين والأحزاب القومية العربية إلى المؤتمر العربي الأول الذي عقد في باريس(٥).

وتعقد المقارنة أحياناً بين عصر النهضة وعصرنا، فيخلص عزت قرني إلى القول: «أن فكر النهضة العربية فكر ناضر يكشف عن جسارة وشجاعة في ظل الاستبداد لا نجد له مثيلاً في أقطارنا التي تسمح بحرية القول رسمياً»(٦).

كما أن الإعجاب بالنهضة لدى البعض يقود وبصورة ساذجة إلى احتقار الراهن.

ويصل التمجيد بعصر النهضة العربية ذروته في قول الدكتور فاروق أبو

زيد «إن ما أنجزه عصر العقل العربي في عصر التنوير لا يقل عما أنجزه العقل الأوروبي في عصر التنوير»(٧).

هل نحتاج إلى أمثلة أكثر للتدليل على وشائج القربى التي تربط النظرة إلى عصر النهضة وأحلام معظم مفكرينا المعاصرين. أو للتدليل على أن الكثير لا ينظر إلى الراهن العربي إلا من خلال عدسات نهضوية؟.

ومهما تعددت وجهات النظر حول النهضة العربية فإن المسألة الأهم ـ كما أرى ـ هل استطاع الفكر العربي المعاصر أن يقدم النهضة العربية كما هي أم أنه قدم شيئاً متخيلاً؟ ما المطلوب، قطيعة مع عصر النهضة أم استمرار؟..

إن من شأن تقديم النهضة العربية استناداً إلى تحديدها والقبض على الشروط الجوهرية ـ الاجتماعية والقومية والعالمية ـ التي ولدتها وإبراز مظاهرها، لا يعود إلى الاقتراب من مطلب العلم فحسب، بل من شأنه أن يجعل من الإعجاب بالنهضة أو الإدانة لها مسألة بلا قيمة معرفية.. ولكن ما من أحدٍ باستطاعته طبعاً أن يقمع هذين الشعورين في النهاية.

○ ○ ○



الفصل الأول

ما النهضة العربية؟


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يبدو أن تقسيم تاريخ الشرق العربي، أي «مرحلته»، قد خضعت بفضل بعض المستشرقين أو بسبب تبني نظرة الأوروبيين لتاريخهم لعملية تقسيم تاريخ الغرب. أي سيغدو تاريخنا زمانياً هو ذاته تاريخ الغرب، تاريخ قديم ووسيط وعصر نهضة ـ حديث ثم معاصر[٨].

ولا شك أن تقسيماً كهذا لتاريخ الشرق العربي تعوزه الدقة الكافية لأسباب لا مجال هنا لطرحها، لكن حسبنا القول أن أربعة قرون ـ تقريباً ـ تفصل عصر النهضة الأوروبية عن عصر النهضة العربية فإذا كانت بداية القرن الخامس عشر حتى القرن السادس عشر هو زمن النهضة الأوروبية في إيطاليا على الأقل، فإن تاريخ النهضة العربية يبدأ من القرن التاسع عشر وينتهي في بداية القرن العشرين. وإذا كان عصر النهضة الأوروبية هو عصر بداية تحطيم ما شادته العصور الوسطى أي بداية نشوء العلاقات الرأسمالية، فإن تاريخ النهضة العربية يشير إلى بداية انحلال الامبراطورية العثمانية وبداية تحطيم أسسها الاقتصادية والثقافية في عصر انتقال الرأسمالية الأوروبية إلى إمبريالية.

إذاً فالنهضة كمفهوم يشير إلى مرحلة انتقالية، غير أن هذه الصفة العامة للانتقال تخفي وراءها اختلافاً في خصائص كل مرحلة انتقالية مما لا يسمح للباحث أن يقيم تشابهاً في السيرورة التاريخية على هواه.

ولقد أجمع كثير من الباحثين ـ عرباً كانوا أم أجانب ـ على اعتبار

ظهور حركة تنويرية في الشرق العربي، وبعث الآداب العربية، واتساع المزاج المعادي للإقطاع، وظهور ونمو الوعي القومي، والدعوة إلى الاستقلال السياسي، ونشوء حركة الإصلاح الديني الإسلامي، والتأثير القومي والحاسم من قبل الثقافة الغربية على الثقافة العربية. أجمع الباحثون على اعتبار هذا كله نهضة عربية تبدأ من القرن التاسع عشر(٩).

وبمعزل عن مواقفنا على هذا الاعتبار أو لا فإن السؤال المهم الذي في ضوء الإجابة عليه نخطو خطوة كبرى في فض النهضة العربية هو لماذا كان منتصف القرن التاسع عشر بالذات هو بداية النهضة العربية. إن من شأن الإجابة على هذ السؤال أن تسمح بتخطي الوقوف على مظاهر النهضة الثقافية أو الفكرية بخاصة، نحو البحث عن الشروط الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية والعالمية التي ولدت شروط الانتقال من مجتمع آخر.

لم يعد خافياً على أحد، أن الدولة العثمانية قد ولدت وتطورت من خلال الحرب، ولقد كان الدافع لاهتمامها باقتصادها توفير الأموال لجيشها الانكشاري وتلبية لمطامع السلطة الاقطاعية المسيطرة(١٠).

وسواء كانت الامبراطورية العثمانية استمراراً للامبراطورية الإسلامية أو شكلاً من أشكالها أو لم تكن ـ وهذه النقطة لما تزل تشكل إشكالية ـ فمن غير المشكوك فيه أن هذه الامبراطورية قد عاشت على نهب واستغلال الشعوب المغلوبة بما فيها الشعب العربي.

وفي ظل غياب تحمل الدولة الاقطاعية الشرقية أعباء تقدم المجتمع وتطوير قواه المنتجة، فإن التخلف الشديد في القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج سرعان ما عبر عن الضعف السريع الذي دب في جسد الدولة المترامية الأطراف. لقد أشار المؤرخ السوري الدكتور عبد الكريم رافق إلى

مظاهر هذا الضعف السريع بعد الانتصارات الباهرة التي حققتها الدولة العثمانية في عهد السلطانين سليم الأول وسليمان القانوني في «الجيش الاقطاعي والسباهي والجيش الانكشاري»، «فاستغل السباهية سلطتهم في الريف لإبتزاز المال من الفلاحين وحذا حذوهم ملتزمو الضرائب»(١١). وفي الاقتصاد العثماني نتيجة «انقطاع موارد الفتوحات وازدياد عدد الجنود الانكشاريين والموظفين الذين يتقاضون المرتبات وفساد نظام الالتزام وجباية الضرائب ونقص واردات الضرائب التي كانت تفرض على بضائع الشرق الأقصى المارة في الأراضي العثمانية بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح»(١٢). وفي «سلسلة الثورات التي ظهرت أول الأمر في صفوف العساكر في عدد من الولايات العربية بما فيها بلاد الشام، منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر، ثم انتشرت بين الأمراء المحليين في القرن السابع عشر»(١٣).

وإذا كان القرن السابع عشر بداية ضعف الدولة العثمانية، فإن القرن الثامن عشر هو قرن انحطاطها.

لقد انحطت الزراعة، وتقلصت الأراضي الزراعية تقلصاً مريعاً في جميع الولايات العربية.

ولم يكن وضع الحرفة بأحسن حالاً من الزراعة، إذ أصاب التدهور الكبير الطوائف الحرفية في الفترة الثانية من الاحتلال العثماني، وبخاصة الطوائف الحرفية في مصر. وغدت المدن السورية مدناً قرووسطية، ولم تستطع الحرفة التي ارتبطت بنظام اقطاعي تقليدي أن ترقى إلى مستوى الصناعة، حيث أعاقت أسس النظام العثماني المتخلف التحرك باتجاه الشكل الرأسمالي للاقتصاد(١٤).

أما التجارة فلقد انعدم الشرط الأساسي لازدهارها، وهو السلامة

الشخصية للتاجر وممتلكاته، مما حدا بمعظم التجار - من أجل الحفاظ على ممتلكاتهم - إلى تحويل أموالهم إلى كنوز، أي سحبها من التداول[١٥].

والسلطة العثمانية التي قامت على إدارة حازمة اتجاه الخصوم، وعلى هيمنة على جميع أصقاع الامبراطورية الواسعة من خلال جيش من العبيد المخلصين للسلطان سرعان ما دب الضعف بها، وعجزت عن حماية حتى حدودها. «وظهرت قوى محلية تقوم سلطتها على أساس اقطاعي أو ديني أو قبلي أو مملوكي عسكري فزادت من سلطتها، واعترفت بها الدولة العثمانية لعجزها عن تحقيق الأمن»[١٦].

ومن الطبيعي - في وضع سياسي واجتماعي واقتصادي كهذا - أن تتخلف الحياة الثقافية تخلفاً مريعاً. إذ تراجع الإبداع الفلسفي، وتوقف الاجتهاد الفقهي وشهد الأدب العربي انحطاطاً في جميع فروعه، وفقد التصوف عصره الذهبي، على الرغم من احتفاظه ببعض حيوية على يد النابلسي وتلاميذه[١٧].

يعتبر القرن التاسع عشر بداية مرحلة جديدة بالنسبة للإمبراطورية العثمانية بعامة وللولايات العربية بشكل خاص.

فالإمبراطورية العثمانية لم تستطع الإفلات من توسع الرأسمالية الأوروبية خارج أوطانها. بل إن هاجس اللحاق بمستوى وتطور أوروبا الرأسمالية لتوفير شروطٍ أفضل لمواجهتها قد حدا بالسلاطين التفكير والعمل على إصلاح حال البلاد المهددة بالابتلاع. كانت أهم الإصلاحات «إلغاء الانكشارية وإصدار خط شريف كولخان عام ١٨٣٩ وخط شريف همايون عام ١٨٥٦»[١٨].

ولما كنا غير مهتمين بالتفاصيل الدقيقة التاريخية فإن من الممكن القول: أن عملية تحديث الإمبراطورية العثمانية ـ سواء كان ذلك برغبة عميقة من

قبل السلاطين أو بسبب رغبة دول أوربا، فإنها قد خلقت المناخ الملائم لتغلغلٍ أكبر وأوسع للرأسمالية الأوروبية في حياة الدولة السياسية والاقتصادية ـ من جهة، ووفرت شروطاً مهمة لدخول العلاقات الرأسمالية وتأكيدها داخل التشكيلة الاقتصادية ـ الإقطاعية المهيمنة.

إن دخول ونمو العلاقات الرأسمالية قد خلق تناقضاً ولو بطيئاً بين العلاقات الإنتاجية الرأسمالية الوليدة وبين العلاقات الإقطاعية داخل الدولة، هذا أولاً، وبين الدولة ذاتها وبين النظام الرأسمالي العالمي الذي انتهى في النهاية إلى شكلٍ من التبعية مطلق لهذا الأخير.

كانت النتيجة المباشرة لتغلغل الرأسمالية الأوروبية هي نمو التجارة وبداية نشوء البرجوازية الصناعية. وبسبب تخلف الدولة العثمانية احتلت البرجوازية الغربية مكانة هامة في الاقتصاد وولدت معها البرجوازية التابعة. فلقد استلمت البرجوازية الأوروبية التجارة الداخلية والخارجية معاً، وهيمنت على الإنتاج الصناعي المحلي.. وشيئاً فشيئاً نشأت الطبقة البرجوازية التركية التي اشتركت في عملية التجارة الداخلية. وظهر التناقض بين مصالح البرجوازية المحلية الوليد والنظام الإقطاعي وسلطته المطلقة. وقد عبرت هذه البرجوازية عن مصالحها آنذاك من خلال «الانتلجنسيا» التركية التي رفعت شعار الدولة الملكية الدستورية كشرط سياسي مهم للتقدم الاجتماعي والثقافي[١٩].

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن اندراج الولايات العربية آنذاك في مجال السوق الرأسمالية العالمية قد حطم عزلتها الاقتصادية والثقافية، مما خلق الأساس لنشأة شروط التقدم الرأسمالي ونشوء طبقات وفئات جديدة ومؤسسات مجتمع معاصر ـ في تلك المرحلة.

ولكن يجب أن نضيف أن التوسع الاقتصادي التجاري الأوربي قد

أدى إلى جانب ما سبق - إلى تحطيم الاقتصاد التقليدي وتخريب الحرف وتجميد عملية تحول الأشكال الدنيا للصناعة إلى أشكال متقدمة[٢٠] مما حال دون ظهور البرجوازية الصناعية القوية، ولقد كانت البرجوازية التجارية التي حصلت على موقع اقتصادي مهم وثابت مرتبطة بحكم نشأتها بالإقطاعيين من خلال امتلاك الأرض، بالصناعيين الغربيين كوسطاء للبضائع الأوربية. مما حدد خصائص تطور البرجوازية العربية ووعيها السياسي ونشاطها العملي.

أما فيما يتعلق بالحياة الثقافية، فإن نمو العلاقات التجارية مع الغرب قد أدى كذلك إلى التعرف على منجزات الثقافة الأوروبية بشكل عام وإلى التأثر المباشر بالحياة السياسية الأوروبية. وبغض النظر عن الأهداف الاستعمارية لانتشار الإرساليات التبشيرية الدينية الأوروبية، فإن هذه الإرساليات قد لعبت دوراً مهماً في نشر التعليم وقامت بنشاط واسع في وضع نظام له وفي طبع الكتاب وتأسيس الجمعيات العلمية، مما جعلها مصدراً من مصادر صناعة مثقف ذلك العصر.

ولقد نمت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الحركات القومية المعادية للسلطة العثمانية المركزية. فلقد أدت سياسة النهب والسرقة الاقتصادية للولايات العربية وغير العربية من قبل الباب العالي، والحرمان المطلق من الحقوق السياسية والاجتماعية، وبخاصة بعد أن أجهز السلطان عبد الحميد الثاني عام ١٨٧٨ على حركة الإصلاح السياسي والاقتصادي، إلى زيادة اضطهاد الجماهير العربية، اضطهاداً ترافق مع اضطهاد قومي واضح من قبل العنصر التركي. مما ولّد إحساساً قومياً عربياً وحركاتٍ سياسية قومية تدعو إما إلى الاستقلال السياسي الكامل أو إلى إصلاح سياسي أساسه دولة لا مركزية. أي أن منتصف القرن التاسع عشر شهد ولادة حركة التحرر العربية في صيغتها الواضحة.

محمد علي والنهضة(*):

وغالباً ما يربط المؤرخون بين النهضة العربية وبين عصر محمد علي وإصلاحاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والازدهار الثقافي الذي شهدته مصر في تلك المرحلة.

ولقد كتب الكثير حول حركة محمد علي باشا في مصر لا يتسع المجال للوقوف عند جميع المناقشات المتعددة لهذه المرحلة. ولكن من الواضح أن حركة محمد علي لم تكن إلا التعبير النهائي عن تمرد الشعب المصري ضد المماليك وضد العثمانيين، وعن رغبة الفئات الأكثر تقدماً في الاستقلال السياسي ودفع العلاقات الرأسمالية إلى الأمام. ولا نعتبر محمد علي إلا مصادفة سعيدة، قامت بدور هام في تاريخ مصر والمنطقة العربية بعامة.

وإذا كان محمد علي الرجل الوحيد في الشرق الذي أحل رأساً حقيقياً محل عمامة قشيبة ـ كما يقول ماركس ـ فإن من الخطأ الظن أن محمد علي كان قادراً على خلق طبقة برجوازية مصرية سائدة بالمعنى الاقتصادي للكلمة وبالمعنى السياسي، متناقضة تناقضاً مطلقاً مع إقطاع ذلك الزمان. ولا نجد ما يمنعنا من القول مع أحمد صادق سعد: «فالتغيرات التي أجريت بواسطة جهاز الدولة من أعلى كانت متلازمة مع خلفية جماهيرية متحركة من الفلاحين، غير أنه يصعب أن تعتبر خلفية برجوازية. فالأقرب، أن التيار الهادف إلى التغيير الرأسمالي ركب موجة التمرد الشعبي دون أن يكون قيادته بالمفهوم العصري للقيادة»[٢١].

(*) يعتقد البعض أن النهضة بدأت منذ احتلال نابليون بونابرت مصر، ونحن لانميل إلى مثل هذا الرأي، إن الفترة القصيرة التي قضاها نابليون في الحروب، لم تكن فترة تأثير حاسم في تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج ولا في تطور الفكر السياسي.

إن محمد علي الذي وجد نفسه حاكماً لأهم ولاية عثمانية، ومستقلاً عن الباب العالي، شرع منذ توليه منصبه في تقوية مركزه السياسي وتأسيس دولة عصرية بالمعنى الشائع آنذاك، لمواجهة الدولة العثمانية التي أعتقد أنها تعاني سكرات الموت، ظاناً أنه الوريث الشرعي للباب العالي. ولم يكن هذا ممكناً ـ من وجهة نظر محمد علي ـ دون تحديث ولايته: وبكلمة أدق دون تطوير القوى المنتجة، التي وجدت أساس تطورها قبل بروز محمد علي بالذات. ولكن محمد علي على الرغم من نزوعه الشديد نحو أوربة مصر، ما كان بإمكانه أن يجعل من أسلوب الإنتاج الرأسمالي ـ الذي شرع بالنمو ـ أسلوب إنتاج مهيمناً. بل ليمكن القول أن نمو الرأسمالية في مصر قد ترافق بنفس الوقت مع تكريس نوعٍ من الإقطاع لم تشهده مصر من قبل حيث قضى على نظام الالتزام، وصادر أملاك الملتزمين، واستولى على أراضي المماليك. واقتطع محمد علي جزءاً كبيراً ومساحات واسعة من الأراضي له ولحاشيته، وغدت الأراضي الأميرية أراضي خاصة، له ولأقاربه ومقربيه وكبار الأعيان والموظفين وضباط الجيش الأجانب من ألبان وشراكسة وأتراك وأكراد.. إلخ. بكلمة واحدة لقد أسس محمد علي طبقة جديدة من الإقطاعيين والملاكين الجدد، مما غير من شكل العلاقة التي كانت قائمة بين الفلاح والإقطاع القديم، بل وخلق تمايزاً بين الفلاحين أنفسهم. وإذا كانت العلاقات الرأسمالية قد دخلت بفعل إصلاحات محمد علي في إطار الأرض وتوزيعها، فإن هذه الإصلاحات لم تقوّض أسس النظام الإقطاعي المصري. ولكن في ظل الوضع الجديد الذي أسسه محمد علي ـ أصبحت الدولة عاملاً أساسياً من عوامل التطور الاجتماعي والاقتصادي. إذ أن رغبة محمد علي في تقوية مركزه وخلق شروط مواتية لتحقيق طموحاته في التوسع ووراثة السلطة العثمانية،

دفعته إلى أن يجعل من الدولة العامل الحاسم في تحقيق الإصلاحات المتعددة.

ولهذا ليس صحيحاً أبداً القول، أن الصراع في مصر ـ عهد محمد علي ـ كان صراعاً بينه أي بين دولته وبين قوى إقطاعية متحالفة مع قوى أوروبية خارجية ـ ولهذا فشل محمد علي[٢٢]، إلا إذا اعتبرنا أن صراع المماليك ضد محمد علي هو صراع إقطاعيين ضد رأسمالي. وهذا ليس صحيحاً هو الآخر.

إن الصراع بين محمد علي والمماليك صراع قوتين إقطاعيتين من أجل السلطة السياسية، غير أن رغبة محمد علي وطريقة تفكيره جعلته يولي وجهه شطر أوروبا ليسألها سبل تقدمها. ولقد أصاب المؤرخ لوتسكي في معرض تقويمه لإصلاحات محمد علي حين كتب يقول: «كانت إصلاحات محمد علي، كإصلاحات بطرس الأول، تحمل طابعاً تقدمياً بالرغم من أنها كانت عبئاً ثقيلاً على عاتق جماهير الشغيلة المصرية، المستغلة بلا رحمة من قبل الدولة الإقطاعية... لم يقضِ محمد علي على أسلوب الإنتاج الإقطاعي، إلا أنه قضى على مخلفات القرون الوسطى الأكثر رجعية، وعمل في الوقت نفسه، على تعزيز دولة الملاكين والتجار»[٢٣].

وإن هزيمة محمد علي المحزنة وتقزيم طموحاته الكبيرة إلى حكم مصر وتوريثها لأبنائه من بعده، لم تكن إلا ثمرة التناقض بينه وبين القوى الاستعمارية الغربية، إذ وعت هذه القوى خطورة المشروع الذي يعمل لتحقيقه هذا الحاكم المستنير، والواعي سياسياً لأسباب انهيار السلطة العثمانية والعارف جداً أطماح الغرب المستعمر. مشروع بناء دولة مركزية متأوربة قادرة على التوسع خارج حدودها، والوصول إلى الباب العالي. في

وقت كانت الدول الأوروبية الاستعمارية تنتظر اللحظة المناسبة لانهيار الدولة المريضة، وتوسيع سيطرتها لاستغلال شعوبها أبشع أنواع الاستغلال. بل إن قضم أجزاء هذه الامبراطورية قد بدأ يأخذ صيغاً مختلفة في عصر محمد علي بالذات. دون أن نهمل الصراع بين محمد علي والسلطة العثمانية المتزعزعة.

أجل لقد كانت خطورة قيام دولة فتية وقوية ذات جيش منظم وحديث، واقتصاد متين وسلطة دولة شابة قادرة على الإمساك بزمام الأمور خطورة كبيرة بالنسبة إلى الغرب الذي لم ير في الشرق سوى سوق بضائع ومصدر ثروات، ومناطق نفوذ. ولهذا ليس غريباً أبداً أن تتفق معظم دول الغرب على إيقاف هذا العقل الجموح ورجل الدولة الداهية الذي يحكم أهم ولاية تؤمن له مركز التوسع وبناء دولة شرقية قوية. فكان أن تجاوزت الدولة الغربية خلافاتها بصدد الإمبراطورية التي تحتضر ووضعت حداً لطموحات محمد علي ولكل طموح يمكن أن يستمر لدى خلفائه بحجة إعادة السلم إلى الشرق. وهكذا بدأت نهاية القسم الوحيد الذي كان ذا قوة حيوية آنذاك في الامبراطورية العثمانية.

غير أن من الخطأ أن لا نقدر عهد إسماعيل الوفي في كثير من النواحي لما بدأه محمد علي، ولكنه لم يكن على درجة كافية من بعد النظر السياسي، والدراية بأطماع الاستعمار الغربي الذي شرع بدخول مصر من أبواب واسعة أهمها باب الديون.

فإذا كان محمد علي قد وضع أسس نشأة فئات الانتلجنسيا المصرية، التي ستقوم بدورٍ مهم في النهضة الفكرية آنذاك، فإن إسماعيل قد دفع بالنهضة الفكرية قدماً إلى الأمام. ولاسيما أن حركة التعليم قد نشطت نشاطاً بارزاً. فلقد عادت البعثات العلمية توفد إلى بلاد أوروبا، وانتشر

التعليم الذي لم يكن وقفاً على تهيئة كوادر لسد حاجات الدولة والجيش فحسب، بل انتشر في أوساط واسعة بما فيها أوساط الفلاحين الفقراء. فإلى جانب المدارس والمعاهد العليا التي أنشأها محمد علي، أنشئت مدرسة الألسن والحقوق والإدارة، وأنشئت المدرسة السنية لتعليم البنات ومدرسة دار العلوم وهي التي تخرج منها أساتذة متخصصون... إلخ.

ويورد لوتسكي أرقاماً ذات دلالة لازدياد عدد المدارس في عهد إسماعيل، إذ زاد عددها في عهد إسماعيل من ١٨٥ عام ١٨٦٣ إلى ٤٦٨٥ عام ١٨٧٥ وكان يدرس فيها حوالي مئة ألف تلميذ[٢٤].

هذا ناهيك عن إنشاء دار الكتب، وعدد من المتاحف والجمعيات العلمية، والاهتمام الكبير بالتاريخ والأدب والترجمة. وظهور الجرائد والمجلات باللغتين العربية والفرنسية. وفي عهد سعيد وإسماعيل أصبحت اللغة العربية اللغة الرسمية الوحيدة في البلاد... إلخ.

ولأننا كما قلنا لا نهتم بعملية تأريخ الوقائع، فإن القصد من وراء عرض ما هو معروف هو إظهار المناخ الذي خلقه محمد علي وخلفاؤه وخاصة إسماعيل الذي كان شرط النهوض في جميع المجالات ولاسيما نشأة فئات المثقفين ـ الانتلجنسيا المهمة جداً في طبع مرحلة عصر النهضة العربية.

* * *

ما الذي ينتج من عرضنا الوجيز السابق فيما يتعلق بشروط ما يسمى بالنهضة العربية. نقطتان تبرزان في هذا المجال. أولاً بداية نشوء العلاقات الرأسمالية في تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية إقطاعية. ثانياً، بروز فئات وطبقات جديدة والتحول في وعيها السياسي، بل وفي وعي الطبقة الإقطاعية المهيمنة.

التغير الذي حصل في المشرق العربي ومصر هو حلول الملكية الفردية للأرض محل ملكية الدولة.

لقد أشار السيد وجيه كوثراني إلى أن «الأرض الميري» التي تعتبر نظرياً أرض الدولة، كانت قد أصبحت في غضون القرنين الثامن والتاسع عشر في كل مناطق المشرق العربي أرض «تصرف»[٢٥]. ويتابع قائلاً: «إن ملكية الدولة للأرض كانت قد أضحت خلال القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر شكلية كلياً. فازدادت طموحات الباشا، والأمير والشيخ نحو الاستقلال بمقاطعاتهم. وقويت هيمنتهم المباشرة على الفلاحين... وإن كنا على الصعيد العملي حيال نوع من «ملكية»، اكتسبت مع الزمن والأعراف خصائص الملكية الفردية: بيع، شراء، توريث»[٢٦].

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ما أشرنا إليه في الملاحظات التي أبديناها حول عصر محمد علي، لانتهينا إلى القول أن واقعة تفكك النظام الإقطاعي العثماني القديم ـ الإقطاع الشرقي، ستقوم بدورٍ مهم في نشوء العلاقات الرأسمالية في عالم المدينة العربية. بل وحددت طبيعة هذه العلاقات بالتعاون مع دخول الرأسمال الأوروبي ونشوء التبعية الاقتصادية.

في مصر بالذات وبعد قبول محمد علي معاهدة لندن التي «قضت بعزل مصر داخل حدودها تحديد عدد الجيش المصري بـ١٨ ألفاً، وفتح أسواق مصر للبضائع الأوروبية، فقدت مصر كل ما بنته خلال ثلث قرن»[٢٧]. ولا نجد مانعاً من قبول رأي أحمد عبد المعطي حجازي الذي كتب يقول: «وإذا كانت النتائج الاقتصادية لمعاهدة لندن قد ألحقت مصر بالسوق الرأسمالية العالمية، فقد أدى هذا إلى فرض النظام الرأسمالي في

مصر على مراحل وحلول الملكية الفردية للأرض محل ملكية الدولة الموروثة عن النظم العربية الإسلامية»[٢٨].

أجل، لقد أدى تحول الرأسمال الأوروبي إلى مصر إلى الاستيلاء على السوق المصرية وتحويلها إلى سوق رأسمالية تابعة.

إذاً طبقتان أساسيتان ظهرتا على المسرح الطبقي لا في مصر فحسب بل وفي بلاد الشام. طبقة الإقطاعيين المالكين للأرض التي بدأت تستقر شيئاً فشيئاً رأسمالياً، ثم طبقة التجار التي ستلعب دور الوسيط بين السلعة الأوروبية والسوق الوطنية، في شروط الاستغلال الأقصى لموارد البلاد الزراعية والخام من قبل الأوروبي.

لقد أصبحت أهم المدن العربية في مصر والشام مدن يسيطر عليها كبار الملاك وغيرهم من فئات الطبقة الإقطاعية، ولم تستطع العلاقات الرأسمالية بما ولدته من زعامات تجارية جديدة أن تنسف نفوذ الإقطاع. في وقت كانت البرجوازية الصناعية التي ارتبطت بصناعة النسيج والصابون والزيوت إلخ في غاية الضعف. وفي الشام ارتبطت الصناعة عموماً بنشاط التجار. أي أن صاحب المؤسسة الصناعية كان تاجراً ومرابياً في نفس الوقت.

لقد أخذت التبعية الاقتصادية والسياسية تتعزز أكثر فأكثر بظهور المؤسسات التجارية الكومبرادورية التابعة أصلاً للرأسمال الأجنبي، والتي سيطرت على مختلف التجار المتوسطين والصغار. غير أن البرجوازية الكومبرادورية السورية بشكل خاص قد تكونت من تجار ينتمون إلى الأقليات الدينية. بينما كان معظم التجار الصغار والمتوسطين الذين عانوا من تسلط واستغلال الاحتكارات الأجنبية من أوساط مسلمة. وفي هذه الشروط بالذات تكونت فئات المثقفين الحاصلين في الأساس على ثقافة

أوروبية، الذين يعملون في الجهاز الحكومي أو في الجهاز التعليمي أو في المؤسسات التجارية الأوروبية. كما تكونت فئات الطلبة القليلة العدد نسبياً. بكلمة واحدة تكونت النخبة المثقفة العربية التي ستقوم بدورٍ مهمٍ في المجتمع الجديد.

ترى ما الذي ينتج من عرضنا السابق في مستواه الاقتصادي الاجتماعي والسياسي.

أولاً: بداية انحلال الامبراطورية العثمانية التي استطاعت في مراحل قوتها العسكرية أن تحول دون نجاح التغلغل الرأسمالي إلى جسدها.

ثانياً: دخول الامبراطورية العثمانية في حلقة التبعية الرأسمالية الأوروبية الطامعة في أسواقها وخاماتها وموقعها الجغرافي.

ثالثاً: تبدل في القوى الطبقية، وظهور الإقطاع الجديد وطبقة التجار بكافة أنواعهم، ولاسيما التجار الكومبرادوريين. وضعف طبقة البرجوازية الصناعية.

رابعاً: تدخل الدول الأوروبية في شؤون الولايات العربية بخاصة، إلى درجة فرض أوامرها على الباب العالي، ونشوء مبدأ الحماية وتحوله إلى احتلال عسكري فيما بعد.

خامساً: التأثير الكبير الذي مارسته الثقافة الأوروبية على عالم الثقافة العربية ولاسيما عالم المدينة. وتحول فئات المثقفين إلى عنصر حركي نشط في الدعوة إلى التأورب، من جهة وإلى طرح شعارات وطنية من جهة أخرى.

هذه النقاط الخمس وغيرها، هي الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أطلقنا عليها اسم النهضة العربية. بمعنى آخر إذ كانت

النهضة لا تتحدد فقط بالأفكار التي روج إليها، فإننا نستطيع القول: أن النهضة العربية ليست في نهاية المطاف إلا الدرجة الأولى أو الشكل الأول للتبعية إلى الغرب. تبعية العرب والأتراك بآن واحدة.

فهل يمكن أن نعتبر ضعف الدولة العثمانية وبداية انحلالها وبزوغ حركات الانفصال الإقطاعية عنها، وتطور تبعيتها الاقتصادية والسياسية للرأسمالية المتوحشة وتتويج عملية التبعية هذه بالاستعمار نهضة؟ بالتأكيد لا. لأن «النهضة» العربية لم تكن أكثر من مرحلة انتقالية من التنافس الرأسمالي الغربي على أسواق الشرق إلى استعماره كلية.

ولكن رب معترض يقول: إن دخول العلاقات الرأسمالية وتكون فئات البرجوازية التجارية مرحلة تاريخية متقدمة. وإن الاصلاحات التي قامت بها السلطة العثمانية بتأثير من الغرب والتقدم الذي حصل في عهد محمد علي في مصر مرحلة جديدة اتسمت بإعادة الحيوية إلى مجتمع هو بالأصل مجتمع إقطاعي شرقي.

إن انتقال مجتمع ما من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع رأسمالي تقدم ولا شك في المستوى النظري من التحليل. لأن الرأسمالية في الأساس تقدم في القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. أو هي تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية أساسها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج واستغلال العمل المأجور، وهدف الإنتاج الرأسمالي ومنبع تزايد الرأسماليين كطبقة هو فضل القيمة... إلخ.

والحقيقة أن تطور الرأسمالية الغربية قد أفضى إلى تطوير القوى المنتجة ورفع إنتاجية العمل الاجتماعي. لكن الرأسمالية الأوروبية إنما نشأت بفعل قوانين داخلية أو على أرضية قومية ولم تجلب من الخارج. أي كان الإنتاج الوطني في أوروبا مرتبطاً بشكل أساسي بالسوق الوطنية لهذه البلدان.

وكانت البرجوازية القومية المحلية - وليس الآتية من الخارج حاملة لواء تطوير العلاقات الرأسمالية، وتكون الرأسمال الوطني على أساس تطور العلاقات الرأسمالية في الصناعة وفي المجالات الأخرى للاقتصاد الوطني الأوروبي. وقد ساهم تطور الرأسمالية في نمو القوى المنتجة والإنتاجية الاجتماعية للعمل عدد كبير من المرات أكثر مما كان في المرحلة الإقطاعية. ولم يتحول أسلوب الإنتاج الرأسمالي في أوروبا إلى أسلوب سائد ومسيطر إلا بعد الثورة الصناعية. بكلمة واحدة كان انتصار أسلوب الانتاج الرأسمالي في أوروبا أساس تكوين اقتصاد وطني متكامل أزاح عن طريقه العلاقات الما قبل رأسمالية.

ولكن الحديث عن علاقات رأسمالية في المشرق العربي حديث آخر. لقد نشأت العلاقات الرأسمالية كما قلنا بفعل دخول الرأسمال الأجنبي. أي أن العلاقات الرأسمالية جلبت من الخارج ولم تنشأ بفعل حركة المجتمع الداخلية. والنقطة المهمة أن الرأسمال الأجنبي قد نهب وبشكل متوحش موارد الشرق الطبيعية. ولم يكن مهتماً أصلاً بتنمية القوى المنتجة، إذ كان بإمكانه أن يستغل إلى الحد الأقصى ولايات السلطة العثمانية دون أن يعمل على إزاحة العلاقات الاقطاعية من طريقه. ولهذا اكتفى بتنمية فئات التجار المعجبة جداً بنمط الحياة الأوروبية. ولهذا لم تنشأ في عصر النهضة طبقة برجوازية قادرة على دفع العلاقات الرأسمالية خارج عالم التبعية التي فرضها الأوروبي المسلح بالسلعة ورأس المال والقوة العسكرية، والذي دفعه تنافسه أخيراً إلى احتلال الشرق بسهولة.

إلى هنا ونستطيع القول، إن ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة، ليس إلا - في مستواه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي - شكلاً أولياً من التبعية.

ولكن للمسألة جوانبها الأخرى ولاسيما جانب الأفكار التي عجّت بها المنطقة العربية ولكن دون أن تتحول إلى وعي شامل لدى أوسع البشر القاطنين في هذه المنطقة، بل ظلت أسيرة جمهورٍ من المثقفين على اختلاف انتماءاتهم السياسية والطبقية والايديولوجية.

ولكن قبل أن نعالج فكر مثقف النهضة سنقف عند قضية غدت ثانوية بعد عرضنا السابق ألا وهي المقارنة بين عصر النهضة العربية وعصر النهضة الأوروبية.

* * *

ترى هل من الحكمة أن نرد كل ظاهرة تاريخية نعيشها نحن العرب إلى ما يقابلها من تاريخ الغرب؟

إن المقارنة بين تاريخ الشعوب وآدابها وثقافاتها وسيرورتها بعامة أمر جديد بالنسبة إلى التاريخ المعاصر. وليست المسألة في إيجاد التشابه فحسب بل والقبض على الاختلاف أيضاً بين الشعوب. أي إن وحدة التاريخ البشري لا تنفي على الإطلاق الاختلاف. كما أن وحدة القوانين العامة للسيرورة التاريخية الإنسانية ليست سبباً كافياً لتجاهل التحقق العيني لمثل هذه القوانين العامة.

غير أن للمسألة هنا جانب آخر، جانب استبداد تاريخ الغرب على بنية تفكيرنا المعاصر. إذ يتحول الغرب في سيرورته العامة إلى مقاييس نقيس عليها تاريخنا، أو معيار نرى على أساسه مقدار انحراف أو تطابق تاريخنا عن هذا المعيار أو معه. وكأن التاريخ الحقيقي العام هو تاريخ أوروبا فقط. إن هذا الاستبداد الأوروبي هو الذي جعلنا نطلق على المرحلة التي تعيش مصطلح النهضة أسوة بالنهضة الغربية. كما جعلنا نسمي فترة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية عصراً وسيطاً أو قروناً وسطى.

والحقيقة أن النظر إلى تاريخنا وفق تاريخ أوروبا لن ينجب في أحسن الأحوال إلا أوروبا مرة ثانية على نحو مشوه. إنها لعملية محكوم عليها سلفاً بالفشل. فالتاريخ أولاً لا يعيد نفسه إطلاقاً، وما من أمة أو شعب أو جماعة صنعت تاريخاً مشابهاً لتاريخ أمة أخرى أو شعب آخر... ثانياً ففي تاريخ كل أمة أو شعب عنصر فذ، يطبع ثقافة وتطور هذه الأمة أو تلك. إن الشعب الواحد ذاته لا يكرر تاريخه إطلاقاً، ولن يكرر تاريخ شعب آخر على الرغم من قدرتنا على وعي العام في التطور التاريخي.

لاشك أن الفكر الاجتماعي ـ الفلسفي والتاريخي قد ارتقى بمعرفته إلى درجة الوصول إلى قوانين عامة تحكم سير التاريخ ومشتقة منه، ولكن هيهات أن نعثر على صورة واحدة لفعل هذه القوانين. ولاشك أيضاً أن العنصر الحاكم في انتقال تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية إلى تشكيلة أخرى هو تغير أسلوب الإنتاج، ولكن هل جرى مثل هذا الانتقال بنفس الطريقة والصورة لدى جميع الأمم. كم هو التنوع كبير في تحول الشعوب إلى الإقطاعية وكم هو التنوع كبير أيضاً في قلب التشكيلة الإقطاعية ذاتها التي تشمل عدداً من المجتمعات. وهذا الطرح للمسألة تؤكده وقائع التاريخ ذاتها. عندها من المفيد والمشروع أن نبرز وجه الاختلاف والاتفلاق في عملية انتقال الشعوب إلى تشكيلة اجتماعية واحدة من حيث سماتها الجوهرية العامة فقط. أما الشروط القومية والعرقية والثقافية والجغرافية والخارجية فإنها بدورها تطبع عملية الانتقال هذه لتعطيها صفاتها الخاصة بها.

ويبدو لي أن ما اصطلح على تسميته بالنهضة الأوروبية هي في الأصل ظاهرة أوروبية صرفة ليس بالضرورة أن تكررها جميع الشعوب أو يكررها تطور جميع المجتمعات وبخاصة انتقالها إلى العلاقات الرأسمالية. إنها

مرحلة انتقال أوروبا إلى أسلوب الإنتاج الرأسمالي من أسلوب الإنتاج الإقطاعي. بل إن النهضة الأوروبية ذاتها لا تشير إلى تشابه في عملية الانتقال ذاتها في جميع بلدان هذه القارة التي هي أول قارة شهدت ولادة العلاقات الرأسمالية في التاريخ. ومن الطبيعي أن نقرأ عن عصر النهضة الايطالية وعصر النهضة في ألمانيا... إلخ. مع الاحتفاظ بالاختلاف إن من حيث التاريخ أو من حيث المظاهر.

نكرر القول أن مصطلح النهضة لم يستخدم إلا من أجل دراسة مرحلة من تاريخ أوروبا، ولم يكتسب هذا المصطلح دلالته إلا في عام ١٨٦٠[٢٩]. والحقيقة أن الذين يحدونا لإجراء المقارنة بين النهضة الأوروبية و«النهضة» العربية المزعومة، هو التدليل على أننا أمام ظاهرتين مختلفتين ومرحلتين تاريخيتين لتطور شعوب وأمم مختلفة. وما كنا لنتصدى لمسألة كهذه لولا محاولة بعض المفكرين إقامة تماثل بين هاتين المرحلتين الأوروبية والعربية.

بل إن د. فاروق أبو زيد ينظر إلى الفترة التي تبدأ مع شروق النصف الأول من القرن التاسع عشر وغروب النصف الثاني منه على أنها «عصر التنوير العربي». وهي تقابل كما يرى «الفترة التي تبدأ بالقرن السابع عشر وتنتهي برحيل القرن الثامن عشر... بالنسبة إلى أوروبا ـ أ. ب ـ أي فترة عصر التنوير الأوروبي»[٣٠]. وبعد أن يبرز لنا سمات عصر التنوير الأوروبي بدءاً من انتصار البرجوازية وزوال سلطة الكنيسة، مروراً بتحكم العلم وانتهاءاً بحلول الدولة الموحدة القومية ذات السيادة، يؤكد أن عصر التنوير العربي لم يسبقه عصر نهضة عربي وإنما هو عصر «تنوير» و«عصر نهضة» في نفس الوقت. ويبدأ منذ أول لقاء بين العقل العربي والعقل الأوروبي بمجيء حملة نابليون بونابرت إلى مصر[٣١]. ثم ينتهي إلى القول: «وبدون أن أتهم بالتجاوز... أسرع بأن أؤكد أن ما أنجزه العقل

العربي في عصر التنوير لا يقل عما أنجزه العقل الأوروبي في عصر التنوير[٣٢].

قد يبدو للوهلة الأولى أن التشابه كبير بين «النهضة العربية» والنهضة الأوروبية، ولكننا نرى أن تشابهاً كهذا ليس إلا تشابهاً خارجياً لا يرتبط على الإطلاق بمضمون التحول الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي والثقافي الذي جرى هنا وهناك.

يقوم التشابه الخارجي على أساس النظر إلى بعض الظواهر التي جرت في كلا العصرين والمنطقين:

فأوروبا شرعت بالنهوض ـ ولا سيما في ايطاليا قبل كل شيء ـ بعد ركود طويل دام فترة العصور الوسطى. ونهض العرب في المشرق بعد عصر الانحطاط الذي ران على المنطقة عدة قرون. لقد طرحت النهضة الأولى الإعلاء من شأن العقل والعلم وأنجزت في هذا المضمار. ودعت «النهضة» الثانية ـ أي العربية إلى الأخذ بأسباب العلم كأحد أهم سبل التقدم وتجاوز الانحطاط. وفي الوقت الذي توجهت فيه النهضة الأوروبية شطر التراث اليوناني لتبعث أفلاطون وتصحح أرسطو وتستعيد اللغة اليونانية وآدابها، توجهت النهضة العربية شطر التراث العربي الإسلامي في مرحلة ازدهاره، ولا سيما شطر التراث العقلاني منه، وبعثت الآداب العربية وهذبت اللغة.. وإذا كانت النهضة الأوروبية قد شهدت إصلاحاً دينياً على يد لوثر، فإن النهضة العربية هي الأخرى أثمرت إصلاحاً دينياً على يد الأفغاني.

ولكن يجب الإشارة إلى أن النهضة الأوروبية مرحلة الانتقال من عصر الإقطاع والحق الإلهي في السلطة، إلى عصر الرأسمالية وولادة الدولة الحديثة. النهضة عصر تحطيم قوة النبلاء والكنيسة بفضل تحالف البرجوازية

الوليدة، ولاسيما التجارية منها، مع السلطة الحاكمة. إنها عصر نشوء الدول القومية التي نمت في أحضانها البرجوازية الحديثة، والعلم. من هنا نفهم لماذا اعتبر انغلز عصر النهضة الأوروبية ١٥٠٠ ـ ١٧٠٠ عصر تطور هام في الثقافة الأوروبية، ولماذا أولى الحروب الفلاحية في القرن الخامس عشر والسابع عشر أهمية خاصة في تحول أوروبا الكبير.

والصرح الثقافي الذي أنتجته النهضة الأوروبية لم يكن أكثر من صورة التغير الذي جرى في قلب البنية التحتية للمجتمع الأوروبي، لقد كتب كل من ماركس وأنغلز قائلين: «أما المجتمع البرجوازي الحديث الذي نشأ على أنقاض المجتمع الإقطاعي، فإنه لم يقض على التفاوت الطبقي بل خلق طبقات جديدة عوضاً عن الطبقات القديمة، وأوجد ظروفاً جديدة للنضال. إن اكتشاف أمريكا والطريق البحري حول شواطىء أمريكا، قد قدم للبرجوازية الصاعدة ميداناً جديداً للعمل(٣٣)... أجل، لقد توج عصر النهضة الأوروبية بانتصار البرجوازية الحاسم، انتصار الرأسمالية وانتصار ثقافتها أبداً. بل إن سيادة البرجوازية اقتصادياً وثقافياً قد سبق سيادتها السياسية. ولهذا كانت كل مرحلة من مراحل التطور التي مرت بها البرجوازية يقابلها رقي سياسي مناسب تحرزه هذه الطبقة»(٣٤).

لم يكتفِ عصر النهضة الأوروبية بالدعوة إلى العلم بل شهد تطوراً حقيقياً في العلوم مما ساهم في تغير النظرة إلى العالم التي ستجد تطورها اللاحق في عصر التنوير.

أما القرن التاسع عشر العربي، فإنه كما بينا لم يشهد صراعاً طبقياً حاداً بين إقطاع منهار وبرجوازية وليدة طامحة، تنظر إلى الإقطاع كعائق مادي يجب التخلص منه لفتح الطريق أمام تطورها السريع، ولهذا جاء تطور القوى المنتجة بشكل عام كثمرة لتوفير شروط الاستغلال الرأسمالي

الأوروبي للمنطقة. وهي لهذا لم تنجز تحولاً تاريخياً مهماً، أي لم تتحول البرجوازية التجارية الكومبرادورية إلى طبقة مهيمنة لا اقتصادياً ولا سياسياً ولا ثقافياً. بل على العكس من ذلك، أن البرجوازية والعلاقات الرأسمالية التي نشأت في المنطقة العربية بفضل دخول المنطقة في السوق الرأسمالية العالمية ستشهد هي ذاتها انحداراً هائلاً بعد الحرب العالمية الأولى.

وهذا يعود إلى سبب مهم وحاسم، ألا وهو أن العلاقات الرأسمالية ذاتها التي جلبت من الخارج الأوروبي، هي ذاتها التي ستكسر بفعل الاستعمار.

إن مأساة التطور العربي أو بالأحرى كوميديا تطوره، قد ترافقت مع تحول الرأسمالية الأوروبية إلى رأسمالية تتطلع نحو استغلال العالم الأقل تطوراً لزيادة ثروتها. وهكذا انقضت على أجزاء الإمبراطورية العثمانية لتشبعها نهباً واستغلالاً، وتضع حداً لتطورها الطبيعي، ولتحول الشرق إلى شرق تابع يخدم مصالحها، ومرتبطاً بحاجاتها هي بالذات.

هنا، ندرك كيف يمكن لعامل خارجي ـ الرأسمالية الأوروبية ـ أن يتحول إلى عامل حاسم في التحكم بمصير وتطور شعوب أخرى.

وإذا كانت ثقافة القرن التاسع عشر العربية قد ولت وجهها شطر عصر التنوير الأوروبي، فلأن مفكري النهضة اعتقدوا أن أفكار التنويريين الأوروبيين هي التي أنجزت ثورات أوروبا البرجوازية وتقدمها اللاحق. فكان عليهم أن يبشروا بما بشر به روسو وفولتير ومونتسكيو وديدرو إلخ. إذا ما أراد الشرق النائم أن ينجز ما أنجزته أوروبا.

إن أفكار النهضة التي كانت هي الأخرى ثمرة هيمنة الرأسمالية الغربية كانت من خلال تطور الأفكار أفكاراً تقدمية، بالقياس إلى الفكر الذي هيمن طيلة قرون طويلة من عمر الدولة العثمانية.

فالحديث عن العدالة والديمقراطية والشورى، والعلم والإصلاح الديني والدولة القومية وأوربة الشرق، حديث ينطوي في النهاية على مضمون تحرري. ولكن هيهات للأفكار وحدها أن تصنع التاريخ.

ذلك أن الخطاب العربي ذا المضمون البرجوازي التحرري الذي استعير بمعظمه من الغرب ما كان يمكن لتأثيره في الساحة الاجتماعية والثقافية بعامة أن يكون ذات التأثير الذي مارسته أفكار التنوير الغربي في مجتمعاتها. ذلك أن التنوير الأوروبي ليس في نهاية الأمر إلا ثمرة البرجوازية الصاعدة القادرة على إنجاز ثورة على غرار الثورة الفرنسية. إن البرجوازية ذاتها هي الشرط الأساسي لظهور «روح القوانين» «والعقد الاجتماعي».

بينما الفكر البرجوازي العربي المغترب، كان يفتقد البرجوازية العربية الصاعدة المهيمنة اقتصادياً، ولهذا لم يتحول إلى فعل ثوري يمكن أن يتحقق في الأرض. فجاء تأثير فكر النهضة العربية تأثيراً محدوداً، لم يتعد أوساط جمهورٍ من المثقفين المخلصين لأوطانهم.

وإذ كنا - من خلال عرضنا السابق - نسعى للتدليل على الاختلاف الجذري بين النهضتين فهذا لا يعني الموافقة على كل محاولة تنهض للتدليل على هذا الاختلاف.

فنحن لا نعتقد أن السيد «ليفن» قد قبض على جوهر الاختلاف بين الظاهرتين حين رأى أن النهضة العربية تعكس تنبه وعي البرجوازية الوليدة. أما الدافع إلى النهضة العربية فيكمن في تطلع الأوساط الإقطاعية الارستقراطية الحاكمة إلى صون مواقعها في صراعها مع أوروبا.

وإذا كان الشطر الأول من حديثه المتعلق بالنهضة الأوروبية صحيحاً، فإن الشطر المتعلق بالنهضة العربية تعوزه الدقة الكافية. ذلك أنه يربط

مباشرة بين السلطة الإقطاعية الحاكمة والنهضة العربية. ربط كهذا يخفي تعقد المسألة.

فهو أولاً يتصور الصراع في مرحلة النهضة بين السلطة الإقطاعية الارستقراطية العربية وبين أوروبا. ثم يجعل من النهضة العربية ظاهرة إقطاعية قبل كل شيء، أو تعبيراً عن طموحات الإقطاع المحلي.

أجل لقد اتخذ الصراع في الشرق العربي طبيعة معقدة. فأوروبا تواجه إمبراطورية متعبة جداً وفي طريقها إلى الانحلال. وتبذل هذه الإمبراطورية جهداً كبيراً للحفاظ على نفسها فتندفع للإصلاح. تبرز بدورها ظاهرة الحركات الانفصالية وأهمها حركة محمد علي وتهدد السلطة العثمانية تهديداً مباشراً. ويسعى محمد علي إلى أوروبة مصر وتحديثها وتقوية جيشها، تقف أوروبا مجتمعة إلى جانب السلطة العثمانية ضد محمد علي للأسباب التي ذكرناها. ويدخل الغرب وعي المثقفين العرب كنموذج للتقدم ويجدون في الغرب حليفاً ضد السلطة العثمانية الاستقراطية. ويبرز الصراع القومي بين الأتراك والعرب، ليتخذ صورة الدعوة إلى الاستقلال أو إصلاح حال الدولة، دعوة كهذه أخذت صيغة برجوازية. لكن الغرب بدوره يظهر أكثر فأكثر في صورة مستبدٍ. فتبدو مصالح العرب في انهيار السلطة العثمانية مختلفة عن مصالح الغرب، لكن الغرب لم يظهر بعد في صورة مستعمر إمبريالي في وعي المفكرين العرب وبعض الحركات السياسية. وبالتالي لم يعوا خطورته اللاحقة، فينظروا إلى الغرب بوصفه إحدى الأدوات الضرورية للتخلص من السلطة العثمانية. ولهذا وجدت بعض القوى الإقطاعية بالأساس في الغرب حليفاً لتحقيق طموحاتها في الاستقلال الإقطاعي في أماكن سيطرتها السابقة. حتى التنافس بين الدول الأوروبية الاستعمارية قد أخذ صيغة تحالف مع هذا الطرف الإقطاعي أو ذاك. ففي لبنان مثلاً كان للفرنسيين علاقات ممتازة مع الأمير بشير الثاني

الإقطاعي الطامح، وكان بين قيادة آل جنبلاط الإقطاعية وبريطانيا تحالف، بل أصبحوا دعامة للبريطانيين في لبنان....(٣٥).

وكان الصراع بين القوى الإقطاعية عنيفاً سواء كان ذلك داخل البلد الواحد، أو بينها وبين الإمبراطورية العثمانية. ولقد شهدت الأربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر انتفاضات إقطاعية في سوريا وفلسطين ولبنان ضد السلطة الإقطاعية العثمانية.

الجانب الذي يحتاج إلى فض هو لماذا كان الازدهار الثقافي ـ الفكري في تلك المرحلة، وهذا ما سنعالجه في الفصل اللاحق. هذا الجانب هو الذي تميز بنزوع برجوازي وميل عام ضد إقطاعي. ومن الخطأ أن نستنتج من الأصول الإقطاعية ـ الارستقراطية لمفكري ذلك الزمان، أن النهضة العربية بجانبها الفكري ظاهرة إقطاعية كما يستنتج ذلك ليفن الذي كتب يقول «من النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان أكثر الأشخاص تميزاً ببعد النظر وثقافة بين ممثلي النخبة الإقطاعية الارستقراطية والأوساط يؤلفون تقريباً نصف رجالات النهضة»(٣٦).

إن أصول المفكرين العرب الطبقية ليست دليلاً على الطابع الطبقي لأفكارهم ولأهدافهم. وما كان يمكن أصلاً لمثقف عصر النهضة أن يكون منحدراً من غير أوساط إقطاعية وارستقراطية وتجارية. إذ أنها الفئات التي توافرت لديها فرصة التعليم والاطلاع.

فما من أحدٍ يشك في أصول شكيب أرسلان الطبقية الإقطاعية. إنه الأمير شكيب. ولكن شكيب هو الذي ترجم كتاب جان جاك روسو، واناتول فرانس في مباذلة، وأبدى إعجابه الشديد به.

المفارقة التي تواجهنا لدى دراسة عصر النهضة العربية هو التناقض الطريف بين واقع الحال الذي يسير شيئاً فشيئاً نحو الخضوع للهيمنة

الأوروبية وليس بمقدوره الإفلات من استبداد الاقتصاد الرأسمالي الغربي كثمرة التخلف الشديد لقواه المنتجة، وبين النزوع الثقافي البرجوازي لدى النخبة العربية المستنيرة التي تطمح لرؤية دولة عصرية علمانية قوية على غرار دولة الغرب. وهي إذ خفت للدفاع عن العلم والديمقراطية والتحديث قدمت خطاباً تنويرياً متقدماً. والحقيقة أن أغلب من يتناول النهضة في التحليل إنما يقف عند هذا الجانب الإيجابي من العصر الذي أنتج الرقي الفكري. ولهذا يجد في الفكر السياسي - الاجتماعي سمات للنهضة شبيهة بالنهضة الأوروبية، دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحركة الواقعية لسيرورة المجتمع الإقطاعي المتخلف الذي نمت في أحشائه بذور العلاقات الرأسمالية الوافدة.

وإذا كنا نعتقد بأن تطور المنطقة العربية في الفترة بين منتصف القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين نهضة مزعومة، فما هو مبرر استخدام مصطلح النهضة العربية إذاً؟ السبب ببساطة هو شيوع هذا المصطلح للإشارة إلى هذه المرحلة السابقة. إنه ليس أكثر من اسم مرتبط في أذهان الناس بمرحلة محددة تاريخياً، دون أن يحمل مضموناً اجتماعياً اقتصادياً.

وكان يمكن ببساطة تسميته بمرحلة نشوء التبعية - تبعية الوطن العربي للغرب الرأسمالي.

o o o

الفصل الثاني

النهضة والمثقف النهضوي


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إذا كانت البرجوازية ـ برجوازية مزعومة، أي لم تنشأ في شروط قادرة من خلالها على أن تتطور وتتحول إلى طبقة سائدة اجتماعياً واقتصادياً وبالتالي سياسياً، وإذا كانت في بنيتها طبقة عاجزة عن الإمساك بزمام المبادرة التاريخية، بل ملحق ضعيف بالبرجوازية الأوروبية، فإن ذلك لم يمنع أبداً من انتشار النزوع البرجوازي لدى جمهور كبير من المثقفين العرب. بكلمة أخرى، لم يدافع المثقف آنذاك عن طبقة برجوازية واقعية، بل عن طموحه في مجتمع برجوازي على غرار المجتمع الأوروبي بكل علاقاته السياسية والاقتصادية. من هنا كان التناقض بين المثقف وعصره تناقضاً واسعاً، إذ أن وعيه لم يتشكل في ظل صراع بين الإقطاع والبرجوازية، بل في شروط التأثير الحاسم من قبل الغرب المتقدم الذي يمتلك المنعة والقوة والديمقراطية والعلم. غير أن هذا لا ينفي على الإطلاق أهمية دخول العلاقات الرأسمالية الغربية الخارجية إلى الولايات العربية، في خلق المناخ العام الذي طبع تفكيرهم. أنهم وهم سليلو فئات وطبقات مختلفة إقطاعية أرستقراطية وتجارية وسطى قد حملوا لواء الدعوة إلى أوروبة الشرق، ولهذا فعلى الرغم من الطابع البرجوازي العام لخطابهم السياسي، فقد جاء خطابهم مشوشاً، وأحياناً متناقضاً. ولأنهم كانوا يدافعون عن أحلام وليس عن وقائع، اتسموا أكثر فأكثر بنزعة طوباوية أهم سماتها قدرة الأفكار على صناعة المجتمع المنشود.

لم يكن الطهطاوي، مثلاً، وهو الشكل الأرقى لبداية التفكير البرجوازي للمثقف المصري، قادراً على التحرر من إرثه الإقطاعي وإن كان الميل السائد لديه برجوازياً. ولهذا وقع البعض في وهم النظر إلى الطهطاوي على أنه سلفي. مع أن الطهطاوي لم يكن بإمكانه صياغة أفكاره البرجوازية إلا في صورة إسلامية. والإسلام حتى ذلك الحين متجذر في الثقافة المصرية وفي ثقافة الطهطاوي بالذات. بل ليمكن القول إن بعض الأثواب الدينية الإسلامية التي ألبسها أفكاره البرجوازية، لم تكن إلا وسيلة من وسائل إصباغ الشرعية على هذه الأفكار وتبيان غياب التناقض بين ما يدعو إليه هو وما يدعو إليه الإسلام. لقد كتب الطهطاوي مبدياً إعجابه بالقانون الوضعي قائلاً: «والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى «الشرطة» ومعناها باللغة اللاطينية ورقة، ثم تسومح فيها فأطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا من سنة رسوله،، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد وكثرت معارفهم وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً والعدل أساس العمران»[٣٧].

من الواضح هنا أن الطهطاوي قد أراد أن يعلن أن شرائع فرنسا على الرغم من أنها ليست شرائع إسلامية أو ليس منبعها الكتاب والسنة، ولكنها تصلح لعمران البلاد، ومن هنا ندرك لماذا عوّل إسماعيل ـ وهو المعجب جداً بالثقافة الفرنسية، على الطهطاوي بتنظيم التعليم. وفي فترة الخديوي إسماعيل ترجم الطهطاوي كتاب القانون المدني الفرنسي وقانون التجارة الفرنسي أيضاً.

كان هم الطهطاوي الكبير إذاً هو تخليص الإبريز في تلخيص باريس. كي «يوقف شعائر أمم الإسلام من عرب وعجم»[٣٨].

ولأن مضمون الخطاب البرجوازي للأفغاني كان خفياً وغير واضح تماماً، اختلف المؤرخون في تقويمه الطبقي. فطوراً يعتبرونه ممثلاً للطبقة الإقطاعية الملاكية العقارية، وتارة ممثلاً للمصالح البرجوازية القومية. وأعتقد أن الربط الميكانيكي بين المثقف والطبقة يخفى تعقد الأفكار، أفكار هذا أو ذاك. ذلك أن الشرط التاريخي الذي وجد المثقف النهضوي نفسه فيه ـ كما أسلفنا ـ كان ليسمح أبداً بأن يعبر عن نزوعه الطبقي بخطاب طبقي صارخ جداً. إذ أن أشكال الصراع الطبقي ـ الاجتماعي والقومي كانت متداخلة إلى حدٍ بعيد. فالدفاع عن البرجوازية والعلاقات الرأسمالية والتقدم على الطريقة الأوروبية جرى في شرط سيادة الإقطاعية، وبروز طبقات برجوازية تجارية متأوربة في نمط حياتها وعدمية اتجاه الموروث القومي. والصراع ضد السلطة العثمانية كان مشوباً بحالتين حالة القربى التاريخية والثقافية والدينية، وحالة الإعجاب بالغرب والحذر منه في آن واحد. والإعجاب بالغرب نمّا شيئاً فشيئاً الإحساس بضرورة السير على خطاه. ولكن الإرث الديني والقومي كان قادراً على البروز بهذا الشكل أو ذاك. ولهذا لم يكن في وسعهم تقديم فكرٍ واضح المعالم، بل خليطاً من الآراء والأفكار الاجتماعية، يصعب على الباحث التقاط حاملها الاجتماعي بصورة مباشرة. ولكن القضية مع المثقف النهضوي تكمن في خطاب جوهره الطبقي أو نزوعه الطبقي برجوازي، دون الاستناد إلى طبقة برجوازية متحولة إلى ذات التاريخ.

من هنا فإن الأفغاني قد عبر عن ذروة تناقضات عصره، دون أن يكون هو في الأصل واعياً تماماً بالطبقات والفئات التي تجد في خطابه السياسي والاجتماعي مصلحتها. ولكن كمدافع عن الديمقراطية والعقلانية والعلم والدين المصلح، فإنه ذو نزوع برجوازي بشكل عام. لكن خضوعه لأشكال التعبير التي يجدها أي مسلم منطلقاً من تراثه، وإعجابه الشديد

بالتقدم الغربي وتحفظه على أكثر من مظهر من مظاهره قد عقد بعض الشيء مضمون خطابه السياسي ـ الاجتماعي.

ويظل الغرب والفكر الغربي الأوروبي منبعاً أساسياً ألهم المثقفين العرب على اختلاف انتماءاتهم الايديولوجية باستثناء اتجاه ضئيل ظل متحصناً جداً بتراثه الديني.

فالغرب هو الذي فتح الأذهان لأزمة النظام الإقطاعي الذي يواجه نظاماً رأسمالياً كونياً. وهو بهذا المعنى قدم أساس وعي تخلف الإمبراطورية بالنسبة إلى المثقف النهضوي عربياً كان أو عثمانياً. ولهذا جرى البحث عن سبل تقدم الشرق في عالم الغرب ذاته.

إنها لظاهرة قلما تتكرر في التاريخ البشري، إذ بدل أن يسأل الشرقي العربي عن الشروط الداخلية التي تنقله إلى عالم التقدم ـ وهو هنا التقدم الرأسمالي، راح يسأل عن الشروط التي جعلت الغرب متقدماً، لينقلها في خطوة أخرى إلى شرقه المتخلف. وإذا كان صحيحاً أن التفكير على هذا النحو ينطوي وبشكل ضمني على الإقرار بوحدة البشر، لكنه اتسم بنفس الوقت بنزعة ميتافيزيقية مثالية للتاريخ. ذلك، لأن أفكار الغرب هي التي ستصنع انتصار الشرق في نهاية المطاف. من هنا نفهم لماذا شكل مفكرو عصر التنوير الغربي منبعاً اثراً يستقي منه الشرقي ـ المثقف أجوبة على الأسئلة التي طرحتها عليه الحياة.

لكن المثقف العربي وهو يعبُّ من معين الغرب يمتلك تراثاً مهماً يعتز به ويجد فيه جزءاً من هويته القومية. لقد فرض عليه تاريخه وإسلامه أن يفكر دائماً بما سيأخذه من الغرب وما سيتركه. وهذا ينطبق بصورة عامة على جميع المثقفين النهضويين بمعزل عن انتماءاتهم الطائفية. ولكنه قرر في النهاية أنه سيأخذ الكثير والكثير جداً. في هذا الشرط الايديولوجي ـ

الفكري، كان المثقف العربي آنذاك غربياً في مواجهة إخوانه الأتراك، وإسلامياً أو عربياً في مواجهة مثاله الغربي.

استناداً إلى ما سبق، لن يكون الدفاع عن الإسلام في صيغته الإصلاحية، مجرد شكل من الفكر الإقطاعي. بل إن الإيديولوجيا الإصلاحية الدينية الإسلامية لم تكن إلا محاولة برجزة الإسلام، من أجل أن يتلاءم مع مطلب التقدم المنشود. ولاسيما حين يتحول الإسلام ـ الذي استند إليه السلاطين قبل ذلك لتبرير سلطتهم المطلقة ـ إلى حاملٍ لقيم العدالة والحرية والديمقراطية والعلم وتحرير المرأة.. إلخ.. وهذا هو بالضبط مضمون الإصلاح الديني لدى الأفغاني وعبدو الكواكبي كما سنرى.

والنقطة التي تتطلب وقفة خاصة هي تلك التي تتعلق في عملية انتقال أيديولوجيات وأفكار نشأت في بيئة اجتماعية اقتصادية وقومية محددة، وفي شرط تاريخي معين إلى بيئة أخرى مختلفة، هي في الأصل أقل تطوراً. وفي هذه الحالة يطرح السؤال التالي: لماذا استجابت الأفكار والإيديولوجيا الغربية الحديثة لحاجات مثقف المشرق العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟.

إننا في واقع الحال لسنا أمام ظاهرة استثنائية في التاريخ، تاريخ انتقال الأفكار. فالمثقف اليوناني القديم وجد في علم وأساطير الشرق مادة ستستجيب لحاجات المجتمع اليوناني الديمقراطي. وغدت بعد هضمها جزءاً لا يتجزأ من العلم والفلسفة الأغريقيين. وغدت الفلسفة اليونانية بدورها سلاحاً ايديولوجياً مهماً في الفلسفة العقلانية العربية الإسلامية. وفي هذه الفلسفة وجد عصر النهضة سلاحاً لمواجهة الكنيسة في بعض الحالات. إن تفسير هذه الظواهر يحتاج ولا شك إلى وقفة خاصة.. ولكن حسبنا القول أن ظاهرة انتقال الثقافات هي من العمومية بحيث يصعب أن

نجد شعباً صاغ ثقافته بمعزل عن التأثير الذي مارسته الثقافات شعوب أخرى عليه. ولكن الظاهرة التي نحن بصدد تناولها ـ أي ظاهرة الأثر الكبير الذي مارسته الايديولوجيات والثقافة الغربية بعامة على إيديولوجيات وثقافة عصر النهضة العربية تمتلك خصوصيتها.

فالشرق العربي المتخلف وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الغرب المتقدم، والزاحف نحوه لتوظيفه في خدمة زيادة ثروته. فالتأثير إذاً مارسه متقدم على متخلف. وإذ برز التقدم كمطلب ثقافي لجمهورٍ من الذين يملكون الوعي التاريخي ويعبرون بهذا الشكل أو ذاك عن تناقضات عصرهم، فإنهم دافعوا عن فكرة التقدم كفكرة لا كمطلب متجذر في قلب مجتمع يضج بالصراع الطبقي، أي لم تكن فكرة التقدم محمولة على أكتاف طبقة صاعدة تخوض صراعاً من أجل سيادتها. بل غياب هذه الطبقة ضخم إلى حدٍ كبير الحاجة إلى الأفكار، ليناط بها صناعة التاريخ. وأبرزت بالتالي قدرة المثقف النهضوي على تجاوز واقعه. لكن أفكار التقدم كانت قد صيغت مسبقاً في عالم يعج بالحركة والنشاط آنذاك، وما على المثقف العربي إلا أن يقوم بدور الداعية لها بنشاط لا يكل. ولانعدم وجود أفكار دعي إليها بوصفها أفكار جاءت كثمرة تجربة الغرب فقط. فالدعوة إلى تحرير المرأة لم تكن ثمرة حاجة حقيقية لمرأة تبحث عن حقوقها في مجتمع ما زال إقطاعياً بصفة عامة، بل إعجاباً فقط بتحرر المرأة الغربية.

إن عصر النهضة الذي شهد تماساً مباشراً مع الغرب ـ كما أشرنا ـ وانتقالاً واسعاً لمثقفي الشرق إلى الغرب وعودتهم إلى بلادهم مرة أخرى محملين بثقافة الغرب، ثم تزايد عملية التعليم، والميل القوي لتغيير المجتمع لدى فئات المثقفين، كل ذلك جعل ثقافة الغرب حاضرة وبقوة. بل إن هذه الحالة لما تزل راهنة.

ويجب أن نضيف أن التأثير بأفكارالغرب لم يأخذ دائماً صورة التبني المطلق لكل ماهو غربي، بل وجرت عملية تعريب وإن كانت صعبة لهذا الغربي.

ولقد أخذت عملية تعريب الفكر الغربي صورة طريفة أساسها التدليل على أن ما يأخذه من الغرب إنما هو موجود أصلاً في تراثه. فجرت عملية اكتشاف ما في النص الديني، أو التجربة التاريخية، لاكتشاف التجربة الغربية مرة أخرى. ولكن العربي بشكل عام مهما تعصب لتراثه في عصر النهضة ـ فإنه كان ينتظر جزءاً كبيراً من الإجابة عن سؤال التقدم من الغرب ذاته.

في هذه الحالة ـ حالة اكتشاف الغرب في التراث العربي ـ لم يعد الغرب بالنسبة إلى النهضوي غريباً. بل الغرب هو الشرق في مرحلة سابقة من تقدمه وازدهاره.

إن البحث عن هذا التقارب أو التشابه العجيب بين الشرق في مرحلة من تاريخه وبين الغرب المعاصر للمثقف النهضوي عملية ايديولوجية بحتة ـ تسعى للتدليل على أن العنصر المشترك بين مرحلة الازدهار التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية وأوروبا هو التقدم العلمي والصناعي والديمقراطية إلخ، لتبرير قناعة المثقف بأن طريق أوروبا هو طريق التقدم. ولا شك أن هذه القناعة والتعبير عنها قد اتخذت أشكالاً مختلفة بالنسبة إلى المصلح الديني وبالنسبة إلى القومي العلماني كما سنرى في الفصول اللاحقة. والنتيجة المضمرة في وعي كهذا هي، إن الشرق في ظل العثمانيين هو غير الشرق الذي يجب أن يكون كما كان، إذ ذاك فليس العثمانيون نقيض الغرب فحسب، بل ونقيض الشرق معاً. ويتقلص الاختلاف بين الشرق العربي والغرب.

لقد كان المثقف النهضوي تركياً أم عربياً على قناعة بضرورة إعادة

انتاج التجربة الغربية. وإذا كان التركي قد حمّل خطابه السياسي مضموناً غربياً، لكنه لم يستطع أن يخفي أن القومية المتأوربة التي شدت العثمانيين هي القومية التركية. ولن يخفي استخدام مفاهيم الديمقراطية والدستور المضمون القومي المتعصب للنزعة التركية المتعصبة اتجاه الشعوب الأخرى التي تندرج في الامبراطورية العثمانية الإسلامية.

أما العربي، فجاء خطابه السياسي الذي تفوح منه رائحة الغرب، في صورة دفاع عن قوميته وتراثه ودينه وتقدمه المستقل، ولا نلحظ تعصباً عربياً ضد ماهو تركي، بل أن السلطة الحاكمة كانت العدو الأكبر لمعظم النهضويين العرب.

نخلص إلى القول: إن المثقف العربي النهضوي ماهو إلا مثقف المشروع السياسي قبل كل شيء مثقف مشروع نهضة لا تستند إلى قوى حية تاريخية، ولم يكن هو بالذات تعبيراً عنها.

* * *

والأسئلة التي خف النهضوي للإجابة عليها أسئلة صعبة. ما هي أسباب الضعف الذي دب في أوصال الامبراطورية العثمانية؟ ما سر تقدم الغرب؟ وماهو الطريق إلى اللحاق بما أنجزه؟ لكنه لم يسأل أبداً ماهي القوى الاجتماعية القادرة على انجاز هذا اللحاق؟ بل اكتفى بالبحث عن الأفكار. ولهذا جاءت أجوبته في الأساس أجوبة من خارج الواقع وعلاقاته الداخلية. أجوبة تارة يقدمها الغرب وطوراً يقدمها التراث ومرة يقدمها التوفيق بين الماضي والغرب. كان الحاضر المقلق مقلقاً لأنه مرفوض فغيَّبه، ولم يجد فيه مايدعوه لأخذه بعين الاعتبار. أي تجاهله على مستوى الإجابة وظل منتصباً أمامه كواقع يجب تجاوزه. إنه حاضر يخلو من أي عنصر إيجابي، خلو من القوى السياسية والاجتماعية، خلو من أية قوة

داخلية قادرة على تحريكه. ولهذا جرى البحث عن من يحركه من خارجه، أي من الغرب الذي يقدم الأفكار والنموذج، والتاريخ الذي انقطع وكف عن الوجود. ولم ينظر أبداً للحاضر بوصفه ثمرة سيرورة تاريخية، بل كانقطاع قسري عن التاريخ كما يجب أن يكون. لم يصدق النهضوي أن حاضره استمرار لماضيه، فجعله خائناً للماضي، إذ ذاك تحول الماضي في استعادته مرة أخرى إلى قوة مستقلة كفيلة ببعث الحياة في الحاضر الميت تارة هو الماضي الإسلامي على وجه الخصوص، وتارة أخرى هو الماضي العربي الذي يشكل الإسلام أحد عناصره، كدين عربي قبل كل شيء إنها مثالية ولا شك، لكنها مثالية ترفض الواقع المعاش وتبحث عن التقدم في الفكرة الصالحة، التي يقدمها الماضي والغرب في آن واحدة.

ولهذا، انعكست في فكر النهضة العربية جملة الطموحات السعيدة التي تخامر مثقفاً متوقد الذهن والروح. فاتسمت مثاليته بتفاؤلية شديدة. لكنها تفاؤلية ليس لها ما يبررها واقعياً، بل مرتبطة بقدرة الفكرة الصحيحة على تغيير الواقع، وبحتمية إعادة انتاج أوروبا في الشرق. لقد طبع هذا التفاؤل ما يمكن أن نسميه فلسفة للتاريخ تنصب قبل كل شيء على تقديم أساسٍ نظري وايديولوجي لتبرير التقدم المنشود، والتقاط شروط النهضة. وهذه الفلسفة لم تنجُ أبداً من ثقل فلسفة التاريخ البرجوازية عليها. فكانت في أحد جوانبها ذات نزعة شاملة عالمية تتدرج خصوصية التاريخ العربي في سياقها العام. وهذا لا يعني أن فلسفة التاريخ النهضوي قد قبضت على العلاقة الجدلية الواقعية والنظرية لعلاقة العام بالخاص، بل كان هناك احساس ولو غامض بوحدة التاريخ البشري. انطلاقاً من ذلك برزت مسألة العلاقة بين الشرق العربي والغرب الرأسمالي كمشكلة نظرية مهمة. وقلما نجد مشكلة العلاقة بين أمتين أو شعبين أو حضارتين تبرز بمثل هذا البروز كما برزت أمام مثقف عصر النهضة.

لقد صاغ المفكر العربي المهم جداً شكيب ارسلان هذه المشكلة بصيغة جد مكثفة تلخص الطرح النهضوي العام لها حين كتب يقول: «لم يعهد التاريخ دوراً من الأدوار خلص من علاقة الشرقيين بالغربيين وخلطة الغربيين بالشرقيين.... وقد عم هذا التحاك جميع أحوال الحياة وأركان العمران، من التجارة إلى السياسة إلى الصناعة إلى الثقافة... فقد أخذت يونان عن مصر، وأخذت بغداد من يونان.. وأخذت أوروبا عن الأندلس، ثم أخذ الشرق في جدته الأخيرة عن أوروبا.. إلا أنه لم يعرف التاريخ فيما مضى، أي قبل ظهور الآلات البخارية والكهربائية دوراً أثت فيه العلائق بين الشرق والغرب وارتفعت فيه الحواجز على البعد والقرب، وتشارك الناس في تناول كل مادي ومعنوي كما في هذه الأيام الأخيرة التي ألقى فيها الغرب بجرانه السياسي على الشرق. ورأى الشرق ألا قبل له بمناهضة الغرب على وجه كافل لنجاحه إلا بأن يقاتله بسلاحه، فاضطر الشرق إذاً أن يأخذ عن الغرب طوعاً أو كرهاً ـ والضعيف مولع بتقليد القوي ـ كل ما يتسنى له أخذه من أسباب المدنية كأداة الحرب والمتاع والماعون والعلم والحكمة والقانون... مجتهداً ـ أي الشرق أ. ب ـ في أكثر الأحيان أن يضمن هذه العلوم ألسنته الذليقة، ويطبع بها مدنيته العريقة، ويلقي على غرابتها ديباجته الشرقية احتفاظاً بقوميته واعتصاماً بأنانيته لأن كل أمة نسيت أصلها، ونبذت قديمها، وفرحت بجديدها وأنكرت رميمها، فأحرِ بها أن تكون أمة ساقطة عن أمم، وأن تُعد خلطاً لا تعرف من بين الأمم»(٣٩). المشكلة كلها تنحصر في جملة مفيدة طرحها ارسلان: «إذا كنا نريد أن نتفرنج ـ أي نقتدي بالإفرنج تحتم علينا أن نبقى عرباً»(٤٠).

نأسف لإيراد هذا النص الطويل نسبياً، إنما أردنا أن نضرب مثلاً مهماً على كيفية تناول مسألة علاقة الشرق العربي بالغرب الرأسمالي، كطرح نموذجي في عصر النهضة.

فالنص السابق يبرز النقاط التالية:

أولاً: إن العلاقة بين الشرق والغرب علاقة قديمة وهي بالتالي مبررة تاريخياً، فكما نحن مدينون للغرب، فالغرب مدين لنا. غير أن المرحلة الأخيرة من هذا الذي سماه تحاكاً بين الشرق والغرب تتسم بعلاقة غير متكافئة لصالح التقدم الغربي الذي يؤثر فينا كرهاً أيضاً.

ثانياً: إن علاقة الشرق بالغرب الأخيرة علاقة تناقض، علاقة قوي بضعيف، ومن أجل مواجهته لابد من الأخذ بأسباب قوته.

ثالثاً: إن الأخذ بهذه الأسباب لا تعني التماهي في حضارته، بل لابد وأن تجري في إطار المحافظة على الخصائص القومية والتراث المجيد.

وهكذا طرح المثقفون العرب أيديولوجياتهم وهم محكومون بثلاثة مسائل مهمة: إصلاح الحال وتجديد المنعة والقوة المفقودة. إعادة انتاج الغرب في واقع لا يستطيع الإفلات من تأثير المتقدم، النزوع القومي وما يترتب عليه من علاقة بالقديم. إنها ـ ببساطة ـ مشكلة التقدم الاجتماعي ـ التاريخي وطريق انجازه. وفي طريق التعامل مع هذه المشكلة يتحدد التياران الإيديولوجيان الكبيران: الاصلاح الديني، القومية العلمانية.

وهذا التقسيم لمشروع النهضة الثقافي، لا يعني على الإطلاق أن هناك حدوداً صارمة جداً تفصل كل تيار عن الآخر. بل إن التداخل كان كبيراً. غير أن تأكيد الصفة الأساسية ـ الماهوية لكل تيار تجعل من هذا التقسيم مشروعاً.



الإصلاح الديني وإسلام التقدم:

ليس الإصلاح الديني ـ بأية حال من الأحوال ـ ثمرة لمنطق تطور الدين الداخلي. فأي تغير في قلب الدين، وأي تحول في حامله الاجتماعي لا يفسر بأسباب دينية قحة. مدخلنا لظاهرة أو تيار الإصلاح الديني الإسلامي يقوم على النظر إلى هذا الاتجاه بوصفه تجاوزاً لعجز الإيديولوجيا الدينية السائدة عن الاستجابة لمطالب فئات اجتماعية نمت وتطورت في قلب التحولات الطبقية والسياسية والثقافية التي جرت كثمرة اندراج الشرق العربي في السوق الرأسمالية العالمية. فئات ذات نزوع برجوازي تسعى لإصلاح حال الامبراطورية العثمانية المحتضرة، وهي تحمل بالأساس تراثها الإسلامي، الذي سيضمن بما ينطوي عليه حقائق وتجربة تحقيق هذا الإصلاح. إنه ـ أي الإصلاح الديني ـ أقصى حالات التلاؤم التي يقوم بها الدين مع الوقائع الجديدة سواء كانت محلية أم عالمية.

انطلق المصلح الديني من إحساس واقعي بالعالم، العالم الذي يعيش بعيداً عن شمس التقدم. عالم خرب في كل مظاهره بما فيه الإسلام ذاته. وخراب الإسلام ـ كما يرى المصلح الديني الإسلامي النهضوي ـ خراب مدمر. وما خراب حال الامبراطورية العثمانية إلا انعكاساً لما وصل إليه الدين والتدين من انحطاط. غير أن انحطاط الدين والتدين لا يصدران عن جوهر الإسلام ذاته ـ كما اعتقد المصلح ـ بل عن ما علق به أو عن ما استغل من أجله.

إذاً نقطة انطلاق المصلح الديني هي ضرورة إصلاح حال الامبراطورية التي تبتعد شيئاً فشيئاً عن الإسلام. وضرورة الإصلاح الاجتماعي والسياسي يجب أن تسبقها عملية الإصلاح الديني. إذ بين الإصلاح السياسي والاجتماعي والإصلاح الديني ترابط، تماماً كالترابط بين انحطاط الدولة وانحطاط الدين.

وبالتالي لم ينظر إلى التردي والانحطاط والتخلف التاريخي - الاجتماعي والتبعية إلى الغرب الطامع جداً كنتيجة سيرورة تاريخية معقدة وشروط داخلية اقتصادية واجتماعية... وشروط عالمية رأسمالية.. بل كثمرة الابتعاد عن روح الإسلام وجوهره الحقيقي ولن يكون طريق التقدم إلا العودة إلى الإسلام في براءته الأولى.

وهذا هو الخطاب المعلن الذي يقدمه الإصلاح الديني، وهذا الخطاب ذاته يخفي وراءه أفكاراً وأطروحات سياسية واجتماعية كثيرة، ما كان يمكن لمسلم أن يطرحها إلا من داخل إسلامه.

ولقد أدى البحث عن الإسلام الخالي من الصدأ الذي علق به بسبب الابتعاد عنه، والعمل على تنظيفه والعودة به إلى لمعانه، الأصلي، أدى إلى موقفين في مستوى العلاقة مع الإسلام.

أولاً: العودة إلى الينبوع المحمدي وتجربة السلطة الراشدية. ومرحلة الازدهار العلمي والثقافي.

ثانياً: التدليل - ما أمكن ذلك - على أنه لا تناقض بين الإسلام في جوهره وبين الاتجاهات الإنسانية ذات المنشأ الأوروبي. التي كانت وراء تقدم أوروبا - كما اعتقد المصلح الديني.

ولأن المصلح الديني في الأساس - هو ذلك المسلم الذي جهد للإجابة على الأسئلة التي طرحتها الحياة دون وجل أو خجل، فإنه قد ترك لنفسه

حق التأويل، تأويل يقيم التوفيق بين الإسلام وجزء من الغرب ويدلل على أن هذا الجزء من التقدم الغربي لا يتعارض إطلاقاً مع روح الإسلام إذا ما فُهم الإسلام فهماً صحيحاً، أي إذا ما صُلّح الإسلام. إذن الإصلاح في نهاية المطاف تأويل للنص وفق حاجات طرحتها الحياة أمام إسلام كف عن التجديد. إنها حاجة الأمة إلى العمل والدولة الحديثة.

ولهذا احتلت مسألة غياب التعارض بين العلم والإسلام مكانة مركزية في جهد المصلحين الدينيين الإسلاميين. كان على المصلح اكتشاف العلم وأهميته داخل النص القرآني أو الحديث المحمدي. وجعل هذا وذاك دافعين لا مثبطين لامتلاك العلم أحد أهم سبل التقدم المنشود.

لقد كتب الأفغاني في حينه قائلاً: «عمَّ الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء، حتى تخوضوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون.

أثبت العلم كروية الأرض ودورانها، وثبات الشمس دائرة على محورها فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لابد من أن تتوافق مع القرآن - القرآن يجب أن يجل عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصاً في الكليات.

فإذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة وهي في زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود»[٤١].

يعلن النص السابق لأحد أهم المصلحين الإسلاميين تسامحاً مطلقاً أمام العلم، ولا يضع حدوداً أمام تأويل النص لصالح العلم. والحقيقة أن المسلم لا يحتاج إلى جهد كبير كي يعثر في النص الإسلامي على ما يؤيد دعوته

للأخذ بأسباب العلم. إذ أنه يجد أمامه كثيراً من الآيات ويمكنه الاستناد عليها. ولكن لماذا كان عليه أن يبرز هذا الجانب، جانب غياب التعارض بين الدين الإسلامي والعلم؟ نعتقد أن المصلح الإسلامي قد وحد على نحو ميكانيكي بين التقدم والعلم، مستنداً إلى تجربة الغرب ذاته. إذ وجد سر تقدم الغرب في تقدم العلم. ولهذا خف لجعل الإسلام بحد ذاته شرطاً لتقدم العلم، ظاناً أن تشويهاً قد حصل في هذه النقطة بالذات، تشويهاً جعل العامة يعتقدون بوجود الانفصال بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي. فقدم النص الصريح والنص المؤل، ليثبت أن العلم ما كان ولن يكون حكراً على الغرب وحده. بل إن الإسلام هو الذي وفر شرط تقدم العلم في مرحلة من مراحل تطور التاريخ العربي الإسلامي، ونما في أحضانه. وعندما ترك المسلمون الإسلام الصحيح تركوا العلم بنفس الوقت، الذي يشكل عامل قوة وتقدم للغرب. ومن هنا تصبح العودة إلى الإسلام الصحيح، عودة للأخذ بأسباب العلم، والعودة إلى العلم عودة إلى الإسلام كما هو خارج التشويه الذي لحق به.

غير أن المصلح الديني ـ الذي رأى في التقدم العلم تقدم الغرب ـ لم يقف طويلاً عند الأسباب التي جعلت من العلم متقدماً في الغرب. بل ألحَّ كثيراً على أن الغرب قد أخذ العلم عن الشرق وطوره، أخذ علوم الإسلام ذاته. وهكذا عزل تقدم العلم عن شروطه الاجتماعية والتاريخية. واعتقد جازماً بأن مجرد الدعوة إلى العلم استناداً إلى تبرير إسلامي كافية ليأخذ الشرق بزمام العلم وبالتالي بزمام التقدم.

أجل لم يواجه المسلم المصلح سؤالاً وجيهاً: كيف نفسر تقدم العلم في غربٍ لا يعتنق الإسلام؟ فإذا كان الإسلام ألحق شرط تقدم العلم في الشرق، فلماذا تقدم العلم في الغرب في ظل غياب الشرط الذي يعتبره ضرورياً في الشرق؟...

كان خطاب المصلح الديني في هذه النقطة بالذات ميكانيكياً إلى أبعد الحدود، وتقريرياً: العلم والإسلام لا يتعارضان، العلم سبب التقدم أو أحد الأسباب الأساسية. ولا غنى لأي أمة عنه. كتب صلاح الدين القاسمي يقول: «كل أمة تود أن تنهض من غير طريق العلم إنما تحاول أن تستخرج من نشارة الخشب غذاءاً تبتلع به ويسد رمقها»(٤٢).

لقد حاول محمد عبده وهو أم المصلحين على الإطلاق أن يتلمس الإجابة على السؤال السابق. لكن إجابته ظلت أسيرة التدليل أن لا تناقض بين الإسلام والعلم، وأن الغرب مدين للشرق بتطور علمه.

لقد انطلق الشيخ عبده من الإقرار بوجود تناقض بين المسيحية والعلم، «والحالة التي عليها أهل أوروبا اليوم من طمأنينة العلم بينهم بجانب الدين تساهلاً من العلم مع الدين لا تسامحاً من الدين مع العلم»(٤٣).

ورأي الشيخ أن هناك أسباباً أربعة جعلت العلم يقوى على الدين في أوروبا ومهدت السبيل إلى عملية اقتباس أوروبا من مدنية الإسلام:

١ ـ الجمعيات: حيث تألفت جمعيات لنصرة العلم وكاد الدين يظفر بالعلم لكثرة أعوانه وضعف أعوان العلم «حتى أشرقت الآداب المحمدية على تلك البلدان من سماء الأندلس وتبع ذلك سطوع العلم العربي من الجانب الشرقي... ولقد ولد هذان «النوران» استعداداً من الغربي للاستضاءة بهما».

٢ ـ الضغط الديني: إذ نشأت الحرب بين طلاب العلم ورؤساء الدين، إلى أن ظهرت البروتستانتية فانضم دعاة العلم إليهم وكان منهم إيراسم لكن دعاة الإصلاح كما يرى عبده ما إن انتصروا حتى شرعوا بمعاقبة من يخالفهم بالموت.

٣ ـ الثورة: وبخاصة الثورة الفرنسية.

٤ ـ وأخيراً ترك المسيحية[٤٤].

يتضح مما سبق أن عبده أراد من طرحه السابق تأكيد نقطتين أساسيتين:

١ ـ أن هناك تناقضاً بين المسيحية والعلم. وأن تحرر العلم جاء كتحرر من المسيحية.

٢ ـ أن دوراً مهماً قامت به العلوم العربية واستضاء بهما العلم الغربي. إذاً هناك تناقض بين الإسلام والمسيحية فيما يتعلق بالعلم. الأول ـ الإسلام دين العلم والمسيحية دين ضد العلم!.

ولا شك أن الكنيسة وقفت ضد العلماء في العصور الوسطى وبداية عصر النهضة، ولكن لماذا؟ ألأنها مسيحية بالذات؟ من الصعب أن نعثر على جوانب على هذا السؤال لدى المصلح.

وإذ تصدى المصلح الديني لأسباب انحطاط العلم عند المسلمين. كان السبب جاهزاً فوراً السبب هو تخلي المسلم عن الإسلام. وإلا كيف له أن يفسر تقدم العلم في العصر العباسي مثلاً. لم يكن هناك ـ كما يرى عبده خلافاً بين العلم والدين «وإنما كان بين أهل العلم وأهل الدين شيء من التخالف بين الآراء. ولم يكن يجري بينهم اللمز والتنابذ بالألقاب، فلا يقول أحد منهم لآخر أنه زنديق أو كافر أو مبتدع أو ما يشبه ذلك»[٤٥]. فالمسلمون «لما كانوا علماء في دينهم كانوا علماء الكون وأئمة العالم، ولما أصيبوا بمرض الجهل بدينهم انهزموا من الوجود، وأصبحوا آكلة الآكل وطعمة الطاعم»[٤٦] «الحق أقول والحق يؤيدني، ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم ـ ويقصد المسلمين أ. ب ـ إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل»[٤٧].

إذن صوّر عبده لنا مجتمعين مختلفين، أوروبا من جهة والشرق من

جهة أخرى. الأول ما كان لينتصر فيه العلم لولا انهزام الدين، والثاني ما كان لينهزم فيه العلم لولا انهزام الدين. وبالتالي يقدم عبده للغرب مبرر وقوفه ضد الدين بوصفه عائقاً أمام تقدم العلم، ورفض بنفس الوقت أن يحسب هذا الأمر على الشرق الذي من الضرورة أن يسير على خطى الغرب في تقدم العلم دون أن يرفض دينه، لأن دينه في الأساس دون علم.

غير أن ما سبق وذكره عبده من تأكيد توافق العلم والدين، والجهد الذي بذله للتدليل على ذلك لم يكن ذا قيمة لو أن عبده ذاته لم يجد تعارضاً بين الدين السائد والعلم، دون أن يبذل جهداً نظرياً لتفسير مثل هذا التعارض، بل اكتفى بتقرير واقعه أن هناك ابتعاد عن جوهر الإسلام. أما ما الذي سبَّب مثل هذا الابتعاد فإنه يظل أمراً غير معروف.

ولا شك أن الدفاع عن العلم ـ ولو كان دفاعاً منطلقاً من أساسٍ ديني ـ لحظة إيجابية في تطور الوعي الديني إلى إصلاح ديني. ومهما حاول المصلح الديني إقناعنا بأنه يصدر عن قيم الدين ذاتها، فإنه لن ينجب تصديقاً. فالدفاع عن العلم، أو إقامة توافق بينه وبين الدين نزوع يفرضه واقع قاسٍ يتطلب تغييراً في النظرة إلى هذه المسألة. وما اللبوس الديني إلا قشرة خارجية فرضت نفسها على مثقف لا يستطيع أن يتحرر من انتمائه الديني كهوية ذات دلالة قومية. هوية تحتفظ بالتمايز اتجاه الغرب كعدوٍ قومي، أي عدوٍ للإسلام وللعرب بآن واحدة.

ومهما كان الأمر، فإن عملية التوفيق بين الدين والعلم في الشرق أو في الغرب الرأسمالي ليست في نهاية المطاف إلا تراجعاً من الدين أمام العلم، أي ثمرة بروز قوى اجتماعية لها مصلحة حقيقية في تقدم العلم.

وكما واجه الإصلاح الديني مشكلة العلم من حيث هو عامل تقدم

أساسي في تجاوز تخلف الشرق عن الغرب، وإظهاره دعوة قابعة في قلب الدين ذاته، الدين الحقيقي، خف هذا الإصلاح لمعالجة مشكلة الحكم والسلطة السياسية.

برزت الحاجة إلى إصلاح السلطة السياسية ونظام حكم جديد بفضل عاملين اثنين: أولاهما طبيعة السلطة الاستبدادية الاتوقراطية العثمانية. التي غدت عائقاً أمام تقدم «الأمة» وثانيهما نموذج السلطة الديمقراطية البرجوازية السائدة في الغرب، التي هي كالعلم أيضاً عامل من عوامل تقدمه وقوته.

ولم يخف أي مصلح ديني إعجابه «بحكم الشورى» السائد في الغرب، والمفقود في الشرق. وقال الأفغاني يوماً: «انظروا إلى العالم الغربي ترونه على تقسيماته الحاضرة واستقلال عناصره بميزاتهم القومية، لما تساووا على الوجه النسبي بالفضيلة، وأهمها العلم بالواجبات سواء كانت لهم، ومعرفة وجوه المطالبة بها أو عليهم والمسارعة لأدائها انتفى من بين ظهرانيهم أمد التفرد بالسلطة وسوق الأمة على هدى السلطان»[٤٨]. لهذا رأى الأفغاني أن الأوروبيين والكل في وقت واحد حاكمٌ لنفسه محكوم منها بعامل الحكم الشوري.

ولقد عبر رشيد رضا تعبيراً واضحاً عن أسباب الانتباه إلى العودة إلى الحكم الشورى الإسلامي حين كتب يقول: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الاستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة

الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر أعوانها... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك.. ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة من الأمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم»[٤٩].

مرة أخرى يحتاج المصلح الديني إلى أوروبا لا للتدليل على صدق أطروحاته فحسب بل وللتنبه إلى ما يزخر به الإسلام من تقدم أوروبا. وعندما تعيش أوروبا الحقيقة، ويدلنا الإسلام عليها تزول أكثر عناصر الاختلاف إذاً بين أوروبا والشرق.

وأعلن معظم المصلحين الدينيين الإسلاميين أن النظام الدستوري (الشورى) خير أنظمة الحكم إطلاقاً، وهو النظام الأقدر على رفع شأن الأمة. ومع ذلك لا نعثر على كتاب إصلاحي مهم يعرض نظرية إسلامية في الحكم، قبل كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم». فلقد عرض الأفغاني وعبده ورضا آراءهم المؤيدة للحكم الدستوري وجهدوا للتدليل على وجوده الأصيل في النص والخبرة الإسلامية، في أكثر من مكان وفي أكثر من مناسبة.

فالأفغاني مثلاً، كان أحد أكثر المتحمسين لليبرالية الغربية البرجوازية، دون أن يجتهد لنا نظرية واضحة إسلامية إصلاحية بهذا الشأن. فنراه أحياناً يقدم لنا آراءه في الحكم بصورة جد راديكالية. وهو القائل: إذا أتاح الله رجلاً قوياً عادلاً لمصر وللشرق يحكم بأهله، ذلك الرجل إما أن يكون موجوداً، أو تأتي به الأمة، فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي، وتتوجه على هذا القسم وتعلن أن يبقى التاج على رأسه ما بقي محافظاً أميناً على صونه الدستور، وإنه إذا حنث بقسمه، وخان دستور الأمة إما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس. وهذا ما يحسن بالأمة

فعله، إذا هي خشيت من أمرائها وملوكها عدم الإخلاص لقوانينها أو عدم قابليتهم بقبول الشكل الدستور قلباً وقالباً»(٥٠).

أحياناً، يعبر عن إعجابه الشديد بالتجربة الأوروبية إلى درجة توحي للقارىء بأنه ما على الشرق إلا أن ينقل تجربة الغرب بحذافيرها. لقد عبّر بصورة جلية عن إعجابه بالتجربة اليابانية، التي تمثلت تجربة الغرب ذاتها، وكتب المخزومي على لسان الأفغاني يقول: «مما ساعد الأمة اليابانية على رقيها، وخلّص سيرها من العرقلة موقعها ومجتمع جزائرها في أقصى الشرق... ينضم إلى ذلك سبب من أكبر الأسباب وعامل من أقوى العوامل، وهو ميل الإمبراطور «الميكادو» إلى تقييد حكومته بالدستور وقبوله الشورى عن طيب خاطر وسعيه بإخلاص وراء ذلك... فقد بعث من أفرد أسرته، وعقلاء رعيته بعثات لأوروبا لدرس أشكال وقواعد الحكم النيابي الدستوري»... «والميكادو يحب بلاده ورعيته والعدل وراحة نفسه وما وجد ما ينيله ما يحب إلا بالحكم الدستوري النيابي واشتراك الأمة بإنهاض نفسها وصون ملكها»(٥١). والأفغاني وهو يدافع عن النظام الدستوري ـ دعا الشرقي إلى العودة إلى النص الديني القرآني. ذلك «أن تدابير الممالك وصونها من سلطان أو ملك يطغى بقوته بالحكم وحسن الرأي وأصول الحكومة الشورية، والمشاورة إلخ مسطور في القرآن في سورة النحل بشكل خاص».

يتضح مما سبق قوله على لسان الأفغاني ورشيد رضا، أن المصلحين الدينيين الإسلاميين لم يجدوا حرجاً من الدعوة إلى تمثل تجربة الغرب الدستورية، وإن كانوا قد ألبسوها لبوساً إسلامياً، ولا يحسبن أحد أن الدعوة إلى «الشورى» كمصطلح استخدمه المصلحون للدلالة على الحكومة الدستورية، تعني، أن الأفغاني قد ساوى بين الشورى كتجربة راشدية وبين الدستورية والحكم النيابي، بل إن الشورى ذاتها قد أخذت

معاني التجربة الغربية في نهاية المطاف. لأنها تعني الخضوع للقوانين، وحكماً نيابياً، وحرية مدنية وسياسية، واختيار الحاكم من قبل الشعب. إلخ. ومهما جهد المصلح لأن يجد في التجربة الإسلامية ما يشابه التجربة الغربية المعاصرة له فإنه سيفشل ولاشك. وهو لن يجد سنداً له في النص إلا بعد تأويل شديد جداً يقضي على النص ذاته.

وفيما يتعلق بمشكلة الحكم، فإن الأفغاني لم يكن مصلحاً دينياً فحسب، بل وكان مثقفاً ثورياً يؤمن بطاقة الشعب، في فترة مهمة على الأقل من فترات حياته. وليست دعوته لأن يجعل الحاكم رأساً بلا تاج أو تاجاً بلا رأس إن هو خالف الدستور إلا طريقة بالتفكير لا يطرحها إلا ثائر بكل معنى الكلمة. من هنا نفهم التمييز الذي أقامه البعض بين الأفغاني وعبده من حيث أن الأول كان ثائراً والثاني اصلاحياً(٥٢).

ومع ذلك تظل تجربة تلميذه ـ الشيخ محمد عبده ـ تجربة أعمق وأكثر غنى من حيث قدرته على الاجتهاد.

لقد اجتهد عبده أصولاً للإسلام هي غير الأركان الخمسة. وهي الأصول التي تشكل جوهر إصلاحه الديني.

١ ـ النظر العقلي لتحصيل الإيمان.

٢ ـ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.

٣ ـ البعد عن التفكير.

٤ ـ الاعتبار بسنن الله في الخلق.

٥ ـ حماية الدعوة لمنع الفتنة.

٦ ـ قلب السلطة الدينية(٥٣). الخ.

وأصول الإسلام هذه التي اجتهدها الشيخ يمثل أهم ما أنجز على مستوى الفكر السياسي والفلسفي ـ اللاهوتي الذي نشأ إلى جانب

الإسلام كدين. ولما كنا بصدد مسألة محددة فلن نقف عند جميع هذه الأصول بل نكتفي بالنظر إلى الأصل السادس ألا وهو قلب السلطة الدينية.

ينطلق الشيخ محمد عبده من أن الإسلام خلو مما يسميه بعض القوم بالسلطة الدينية بأي وجه من الوجوه[٥٤]. أي إنكار السلطة الدينية، وما هذا الإنكار إلا نزع الواسطة بين العبد وربه من جهة، وإضفاء الطابع المدني على السلطة من جهة ثانية. فالإسلام بهذا المعنى لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. هذه النتيجة اللازمة عن نفي السلطة الدينية، تطلبت بنفس الوقت من الشيخ عبده وقفة خاصة عند مفهوم السلطان في الإسلام. الإسلام في نهاية الأمر دين وشرع، وضع حدوداً ورسم حقوقاً[٥٥]. ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام، إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى من عدد كثير. فلا بد أن تكون في واحد هو السلطان أو الخليفة[٥٦]. وقوله أن تكون في واحدٍ سلطاناً أو خليفة ليس إلا إقراراً بأن الحاكم ليس بالضرورة أن يكون خليفة، بل ويمكن أن يكون سلطاناً ما، أو رئيساً أو ملكاً أو امبراطوراً إلخ.

لكن الخليفة أو السلطان ليس ممثلاً للإله في هذه الأرض، إنه إنسان أهم صفة من صفاته الاجتهاد. ولكنه إذا ما انحرف عن المنهج الذي أقامه سائر طلاب العلم، وفارق الكتاب والسنة في عمله وجب استبداله بغيره. «فالأمة أو نائب الأمة (البرلمان أ. ب) هو الذي ينصبه. والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه[٥٧]. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج ثيوقراطياً، أي سلطاناً

إلهياً[٥٨]. هذه الفكرة هي شكل أكثر تحديداً لما طرحه في حينه الأفغاني، عندما أكد وجوب تغيير الحاكم سلماً أو عنفاً، إذا هو لم يحترم الدستور الذي صنعته الأمة. إذاً الشريعة الإسلامية وأحكامها هي القوانين الحقوقية والأخلاقية التي يجب أن تسير عليها الأمة. ولكن الأمة هي مصدر السلطة الوحيد. ونحن هنا ـ في واقع الحال ـ لسنا أمام فصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، بل أمام إقرار بضرورة وجود سلطة واحدة مدنية مصدرها الأمة. وأن تكون الأمة مصدر السلطة أو من ينوب عنها هو الذي ينصب السلطان أو الخليفة، فهذا يعني في نهاية الأمر إقراراً بصلاح النظام الدستوري في الأمة الإسلامية، كما هو الحال في الأمم الإفرنجية. ومع ذلك فإن القارىء لأصول الإسلام الستة التي اجتهدها محمد عبده، لا يستطيع أن يتجاهل نقطة مهمة وهي: أنه مع الاعتراف بنفي عبده للسلطة الدينية فإننا لا نستطيع نفي ما قد يوحي بتوحيد بين السلطة الدينية والسلطة المدنية والسلطة المدنية. صحيح أنه أقر بحق الأمة أو نائبها في اختيار الحاكم، ولكن الحاكم ليس أكثر من أداة لتطبيق الشريعة الإسلامية، من حيث هي قوانين الأمة التي يجب أن تلتزم بها ويخضع لها أفرادها.

فهل يكفي أن تختار الأمة حاكمها كي تغدو السلطة مدنية أو الحاكم مدنياً من جميع الوجوه؟ يتساءل محمد عبده. فإذا كانت مهمة الحاكم تطبيق الشريعة الإسلامية، فهو من هذه الجهة حاكم ديني، وإن كان ثمرة اختيار مدني.

ولقد أشار محمد عبده ذاته في مناقشته انطون فرح إلى أن الملك الذي يحكم الأمة لا يستطيع التجرد من دينه[٥٩]. ولكن إذا عرفنا أن الدين أو الشريعة الإسلامية هي الشريعة الخاضعة للإصلاح وفق حاجات العصر، فإن الحاكم المدني لن يكون حاكماً دينياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

والباحث في مسألة الحكم والإصلاح الديني، لا يسعه إلا الاعتراف بأن المصلحين الدينيين الإسلاميين الشاميين، كانوا أكثر راديكالية فيما يتعلق بمطلب الحكم الدستوري. إذ كان اضطهاد السلطة العثمانية في الشام مباشراً، وهو أكثر بكثير مما مورس على العرب في مصر التي كانت في عهد عبده دولة شبه مستقلة.

فلو تناولنا مصلحاً دينياً كرفيق العظم مثلاً، لوجدنا لديه ميلاً كبيراً جداً لإزالة الاستبداد كبيراً جداً.

صحيح أنه دافع عن الرابطة العثمانية، لكنه كان دفاعاً عن الدولة الدستورية أكثر. لقد كتب بلغة حماسية يقول: ففي الممالك الاستبدادية توجد رعية، بينما توجد في الدول الدستورية أمة. لقد أقام هذا المصلح الإسلامي المستنير جداً، تمييزاً واضحاً بين الاستبداد كسلطة مطلقة، وبين سلطة الأمة. فالسلطة المستبدة تخدر القوى الجامعة، وتقطع وشائج الصلة بين أبناء الوطن الواحد، كي تهن الأمة عن مناهضة السلطة المطلقة. أما سلطة الأمة فمن طبيعتها تنبيه القوى الجامعة، وربط أواصر الأخوة الوطنية، وبث روح العزة في النفوس، لتساق إلى مستوى التكامل العام، القائم على أساس الحرية والإخاء والمساواة. ويرى العظم أنه ما من أمة سادت فيها روح الديمقراطية الصحيحة، إلا كانت أجزاؤها أشد تماساً، وأربطتها العامة أشد إحكاماً(٦٠).

إنها لغة حارة مليئة بالتوق إلى الحرية، لغة مباشرة وتنويرية، يقبع خلفها التأثر الشديد بشعارات الثورة البرجوازية الفرنسية: الحرية والإخاء والمساواة. «نصيحتي الأولى لكم هي أن تعلموا أن حياتكم الأدبية بالعلم وحياتكم السياسية بالحكومات الدستورية... جودوا بالأموال لتأسيس المدارس، ابعثوا أولادكم إلى دور العلم في أوروبا... العلم به يحارب

الاستبداد... فتعلموا ثم قاتلوا بسلاح العلم الحكم الشخصي حيثما كان سائداً عليكم، متحكماً فيكم، قيدوا حكوماتكم، أنى كان جنسها، بالقانون النيابي... إن الشرق للشرقيين، متى توافر لديكم ذانكم الشرطان وهما العلم والحكم النيابي»(٦١).

أجل - لم يكن المصلح الشامي فيلسوفاً على طريقة عبده، بل مصلحاً دينياً سياسياً قبل كل شيء، يسعى إلى التحرر من استعباد واستبداد السلطة.

ومهما تكن الصورة التي أخذتها محاولات الإصلاح الديني، فإن الإصلاح الديني الإسلامي - في جوهره - ليس أكثر من محاولة لعصرنة الإسلام، أي لبرجزته، في وقت بات فيه الاعتراف بتفوق الغرب من قبل المثقفين النهضويين على اختلاف انتماءاتهم أمراً غير مشكوك فيه.

لقد دفعت عملية الإصلاح الديني الإسلامي بمصلحيه لأن يكونوا متسامحين إلى حدٍ كبير اتجاه الخصوم الإيديولوجيين، ومهدت الطريق أمام الإسلام والمسلمين للانفتاح على عالمٍ من الآراء والأفكار ليست من الإسلام ولا يمكن اشتقاقها منه حتى ولو ادعى المصلح الديني أنه يكتشف حقيقة الإسلام.

غير أن شروط الإصلاح الديني وعصرنة الإسلام شروط لا تتكرر دائماً. وللإصلاح الديني حدود لا يمكن تجاوزها.

هل بإمكاننا القول، أن المصلح الديني - قد دفع بالإصلاح الديني إلى حدٍ يطال به أسس الشريعة الإسلامية بالتغيير والنقد؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب بشكل مطلق. وإلا لا يعود الإصلاح الديني إصلاحاً دينياً. وبالتالي، لم يكن المطلوب من المصلح الديني أن يقدم أكثر مما قدم. ومع ذلك كان حجم العقلنة كبيراً جداً. وما العقلنة هنا إلا عملية

العصرنة ذاتها. وليس صحيحاً أبداً أن ننظر إلى الإصلاح الديني كنوع من البرجماتية لا كنوع من العقلانية. والتعامل مع الإصلاح الديني كسلوك برجماتي كما ـ يرى الأمر ـ أنور عبد الملك ـ يلغي جوهر الإصلاح الديني ذاته[٦٢]. ففي كل خطاب معلن هناك أهداف تقبع خلفه، لكن المسألة ليست شكلاً من التحايل على الإسلام، بل إن قناعة المصلح الديني بالإسلام ودوره بالتقدم الاجتماعي لاشك فيها، لكنه الإسلام الذي يأخذ بعين الاعتبار حقائق الحياة، أو التي تفرضها الحياة.

فأنور عبد الملك يرفض أن يطلق على الاتجاه الجديد لإسلام الأفغاني وعبده الإصلاح الديني، ويرى أن «الانطلاقة الجديدة للفكر الذي يستوحي الإسلام على أيدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده يمكن أن تعرف بشكل دقيق على أنها أصولية إسلامية»[٦٣]. حيث يقوم أساسها في العودة إلى مصادر الإيمان الخالصة من كل الحثالات والتحريفات. ولكن أنور عبد الملك يتناسى أن كل إصلاح ديني إنما يبدأ بالعودة إلى الأصول. والعودة إلى الأصول لا تعني سوى البدء من جديد للقيام بعملية توفيق بين الدين ومتطلبات العصر. وفي حالتنا، إظهار عدم التناقض بين «جوهر الإسلام» وانجازات العلم وانجازات البشر السياسية في الغرب. وآية ذلك، أن الوعي الديني المعاش ـ كما يرى المصلح الإسلامي ـ متناقض مع مطلب التقدم والنهضة، ولهذا فإنه يبدأ من نقد الوعي الديني المتكون والسائد بوصفه ثمرة سيرورة تاريخية وليس ثمرة أصول دينية، كل ذلك من أجل أن يخلق وعياً دينياً آخر أرقى ومنسجماً مع الشروط الجديدة. وهذا هو بالضبط المعنى المحدد للعقلانية في الإصلاح الديني. وهي ـ بالتأكيد ـ عقلانية تختلف عن عقلانية القومي الليبرالي الذي تحرر من عنصر الدين.

والإصلاح الديني كوعي إسلامي جديد تكون في إطار تناول ما

ينطوي عليه الإسلام من قدرة على تجديد نفسه، ويدخل فيه التقدم الغربي كجزء لا يتجزأ منه، دون أن يتناقض مع جوهر الإسلام، ظاهرة لا تفسر بأنها مستوى من مستويات «العقل السليم»[٦٤]. إلا إذا انطلقنا لمعالجة المسألة من «عقل سليم» لا يأخذ بعين الاعتبار إلا مظاهر الواقع الخارجية. فإعادة صياغة الدين من جديد ليست ثمرة وعي ديني للعالم وللمجتمع، بل ثمرة وعي دنيوي سياسي واجتماعي وأخلاقي نما وتطور في حاضنة إسلامية ثقافية. إن الإسلام إذ يتحول إلى منطلق لوعي جديد لدى جمهور كبير من المثقفين يختلف عن الوعي الديني الشعبي السائد كتقليد عمره مئات السنين، فإنه يأخذ صيغة وعي طبقي وسياسي ذو أهداف دنيوية موعى بها. ودون الأخذ بعين الاعتبار هذه النقطة بالذات فإننا لا نستطيع أن نفسر أي تجديد أو هرطقة أو تزمت ديني.

من هنا تبرز الأهمية الكبيرة لعملية التمييز بين الدين والفكر الديني بأشكاله المتنوعة الذي يحمل مضامين سياسية وسيسيولوجية وفلسفية تطرحه في لحظة تاريخية محددة فئات من المثقفين المعبرين عن ميل تاريخي لقوى اجتماعية ـ طبقية مختلفة. أو بمعنى آخر، لقد تحول الدين على يد المصلحين الإسلاميين إلى فكر عقلاني يواجه مشكلات اجتماعية وسياسية وثقافية وقومية، ينأى أكثر فأكثر في سيرورته عن الوعي الديني الذي ترسخ في ثقافة تقليدية خالية من المضمون الاجتماعي. والاحتفاظ بالأصول يظل هامشياً أمام ما يبنى على هذه الأصول من أفكار جديدة. وإلا ما معنى أن يجهد محمد عبده لصياغة أصول جديدة للإسلام ـ كما رأينا ـ لم ينطوِ عليها النص المقدس.

والإصلاح الديني أيضاً ثمرة لحظة تاريخية محددة، وإنجاز مهم في شروط اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة. ومن النادر أن يحتفظ بأهميته في شروط مغايرة أخرى، أو أن يعاد إنتاجه في عصر آخر مختلف. وكما

أن للإصلاح الديني شروطه الموجبة، فإن له حدوده التي لا يستطيع تجاوزها.

كانت آخر صيحة في الإصلاح الديني الإسلامي هي صيحة علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم». إنها ذروة ما وصل إليه الإصلاح الديني من عقلانية في علاقته بمسألة السلطة. غير أن هذه الصيحة قد جاءت في شرط مغاير عن الشرط الذي كتب فيه عبده «الإسلام بين العلم والمدنية»، أو رسالة التوحيد إذ كانت النهضة تعيش مراحلها الأخيرة، والتحالف بين البرجوازية والملك فؤاد الذي أجهز على إنجازات ثورة ١٩١٩، تحول إلى سلطة استبدادية مباشرة وأخذ الأزهر وظيفة المبرر للخليفة الإسلامي الجديد. وبرزت إلى السطح ظاهرة الصراع بين التنويريين البرجوازيين والمتدينين. وبدا لقادة الأزهر الأصوليين ما تنطوي عليه من خطورة قضية فصل الدين عن الدولة فصلاً مطلقاً ونفي الحكم الديني استناداً إلى الإسلام ذاته.

مع العلم أن علي عبد الرازق قد بدأ من حيث انتهى محمد عبده. لكن عبده لم يلاق المصير الذي لاقاه هذا المصلح الشاب والشجاع! لماذا يشن تلميذ عبده - رشيد رضا - هجوماً قوياً على أفكار عبد الرازق؟

يبدو لنا أن للإصلاح الديني حدوداً لا يستطيع تجاوزها إلا في شروط لا يعود الإصلاح الديني فيها مطلوباً. ولهذا فلن يطلق على ما يتجاوز هذه الحدود مصطلح الإصلاح الديني. من هنا نفهم لماذا لم يدرج خالد محمد في خانة المصلحين الدينيين في عصرنا الراهن. إن الإصلاح الديني لا يكتسب أهمية وفاعلية إلا في شروط قوة التأثير الديني وهمينته الشديدة.

وأخيراً يجب أن نشير إلى نقطة مهمة وهي: هل الإصلاح الديني

الإسلامي ليس أكثر من استمرار لتقليد قديم يقيم التعارض بين الغرب والشرق. أو بين المسيحية والإسلام كما يرى عبد الله العروي[٦٥].

لا ندري لماذا يكون الإصلاح الديني ثمرة تعارض بين المسيحية والإسلام أو بين الشرق والغرب؟

إن العروي ـ جرياً على طريقته المعهودة في رد كل ما يجري في الوطن العربي إما كرد فعلٍ على الغرب أو كثمرة تأثير من الغرب ـ لا يرى الأسباب الداخلية العميقة والجوهرية التي دفعت بواحد كمحمد عبده أو العظم أو رشيد رضا إلى برجزة الإسلام.

في عصر النهضة لم تكن المواجهة أصلاً بين المسيحية والإسلام ولم ينظر إليهما المصلح الديني على هذا النحو. كان الغرب في مرحلة الإصلاح الديني الإسلامي قد أصبح غرباً غير متدين. ولم تعد المسيحية هي الواجهة الإيديولوجية التي يحملها الغربي للسيطرة على العرب أو على الامبراطورية العثمانية بشكل عام. لقد انزوت المسيحية الصليبية لتحل محلها البرجوازية التي تسعى للتوسع خارج أوطانها ـ إنها الآن السلعة المصنعة والمادة الخام الضرورية، التي يجهر بها الغربي لتمدين «الشرق المتخلف». ولم تكن الإرساليات التبشيرية ودعواتها وممارساتها لتؤثر في إنتاج وعي ديني إسلامي مضاد للمسيحية، إلا في حدود جد ضيقة.

لقد كان عبده واعياً لموت المسيحية في الغرب حين أشار في رده على انطون فرح إلى أن الغرب ـ غرب العلم والديمقراطية ـ لم ينتصر إلا بعد أن أزال من طريقه عقبة السلطة الدينية المسيحية. وهو أصلاً عندما أقام تعارضاً بين العلم والمسيحية، أقام تعارضاً بين الإسلام والمسيحية فيما يتعلق بموقفهما من العلم حيث الأول داعية له والثاني رافض. وهو إذ أقام مثل هذا التعارض أقام تطابقاً غير مباشر بين الغرب المتحرر من المسيحية وبين

الإسلام. الإسلام الذي يدعو لإعادة إنتاج الغرب دون أن يلقى نفس المصير الذي لاقاه الدين المسيحي في الغرب. إذاً، المسيحية هنا لم تكن موقفاً مناهضاً للإسلام بالمعنى السياسي ولم يكترث المصلح الديني بها أصلاً حينما لم يوحد بين الغرب وبين المسيحية. وإلى هذه النقطة أشار عبد الرحمن الكواكبي كما سنرى.

وإذا كان الإصلاح الديني هو ثمرة التعارض بين المسيحية والإسلام، فكيف نفسر قول العروي أن وراء محمد عبده يقف لوثر؟ طبعاً، نحن لا نرى في إصلاح محمد عبده امتداداً للوثر أو أثراً من أثاره، لقد بيّنا بما فيه الكفاية الشروط التي أنتجت الإصلاح الديني. أما التعارض بين «الشرق» و«الغرب»، فيجب النظر إليه بحذر شديد.

أن يكون المصلح الديني الإسلامي قد اكتشف النزعة التوسعية والعدوانية للغرب الاستعماري في صورة واضحة أحياناً وغامضة أحياناً أخرى، فهذا لا جدال فيه. لكن المصلح الديني لم يقم تعارضاً مطلقاً - كما رأينا - بين الشرق والغرب. ربما كان التعارض الأخلاقي هو الأكثر بروزاً في ذهن المصلح الديني الإسلامي. والغرب دخل وعي المصلح كنموذج تاريخي للتقدم الاجتماعي. ولم يدخل وعيه كعدو قومي فقط. وحتى لو سلمنا جدلاً بأن المصلح الديني قد نظر إلى «الشرق» و«الغرب» كقطبين متعارضين، أو حضارتين مختلفتين، فلماذا يكون وعي التعارض سبباً للقيام بالإصلاح الديني؟

فليس هناك أي ترابط سببي بين وعي التعارض وبين القيام بالإصلاح الديني.

المصلح الديني الإسلامي هو في نهاية المطاف مثقف سياسي قبل كل شيء، والتفكير بتقدم «شرقه» هو الذي دفعه لتقديم خطابه الإصلاحي

على النحو الذي قدمه فيه. لكن مصير شرقه لم يكن أكثر من مصير القوى الاجتماعية الجديدة الصاعدة والضعيفة في آن واحدة.

لم يكن المصلح الديني يفكر في مصير دينه ـ بل هذا آخر ما فكر به ـ بل يفكر في مصير دولته المتأخرة عن مجمل التطور الذي حصل في الغرب الاستعماري. وهو إذ فكر على هذا النحو، كان مقتنعاً بأن أقصر طريق هو تقديم الأساس الإيديولوجي لتمثل تجربة الغرب، وتمثل تجربته أقصر طريق للوقوف في وجه أطماعه. إن وعي أطماع الغرب في «الشرق» سبب من الأسباب المعقدة والكثيرة التي أنتجت الإصلاح الديني، لكن الإصلاح الديني يظل ثمرة شروط الواقع الداخلية قبل كل شيء. أما اختزال جميع الشروط إلى علاقة سببية ميكانيكية شرق ـ غرب فهذا ليس أكثر من أفقار الحياة إلى درجة كبيرة جداً.

□ □ □

النزعة القومية العربية في سوريا:

إذا كانت مصر هي البلد العربي الذي شهد أبرز اتجاهات النهضة الفكرية وهو الإصلاح الديني الإسلامي، الذي أخذ صيغته النهائية على يد علي عبد الرازق، فإن الشام والعراق اللذان شهدا تياراً إصلاحياً دينياً أضعف ولا شك من التيار الإصلاحي المصري، هما القطران اللذان أنجزا على نحوٍ واضح، النزعة القومية العربية، وفيهما استمر تطور هذه النزعة بين الحربين وبعد الحرب العالمية الثانية.

فعلى الرغم من التبعية المصرية الصورية للباب العالي زمن محمد علي وبعض خلفائه، غير أن حركة محمد علي الانفصالية التجديدية، قد خلقت شرطاً مهماً فيما بعد لعملية تكون كيان مصري مستقل عن جسد الإمبراطورية العثمانية، وبالتالي لم يؤدلج فيما بعد مطلبٌ استقلالي قومي عربي يقيم حداً من التمايز بين العرب والأتراك. ولم يشكل الأتراك بهذا المعنى عاملاً أساسياً من عوامل نشأة النزعة القومية العربية. فعاطفة الكرة للأتراك لدى مصلح ديني كمحمد عبده مثلاً لم تكن أحياناً سوى عدم الرغبة في عودة مصر إلى جسد الإمبراطورية العثمانية. كما أنه لم يجد ما يمنعه أحياناً من الدفاع عن السلطة العثمانية بدافع العداء للغرب. ولهذا كان مطلب «الجامعة الإسلامية»، هو الأكثر بروزاً في مصر ولدى مصلحيها الدينيين. بكلمة واحدة، لم تشكل العلاقة بين العرب والأتراك مشكلة مؤرقة بالنسبة إلى المثقف المصري، كما كان الحال بالنسبة إلى

المثقف الشامي أو العراقي. ولهذا اتخذ الفكر السياسي صيغة الإصلاح الديني في مصر.

أما في سوريا بالمعنى الذي كان سائداً آنذاك، فلقد طرحت العلاقة مع الأتراك في نهاية القرن التاسع عشر، بوصفه المشكلة الرئيسية الكبرى، بين مدافع عن الرابطة العثمانية، وداعٍ لحكم لا مركزي، إلى مناضل من أجل الاستقلال التام. وهذا يعود بالأصل إلى أن سوريا ظلت تشكل حتى الحرب العالمية الأولى جزءاً لا يتجزأ من الإمبراطورية العثمانية وحكمها مباشر من قبل الباب العالي. غير أن فكرة الانتماء القومي العربي لم تنشأ بفعل وجود العرب كجزء من الإمبراطورية العثمانية، ونشوء صراع بين قومية تركية وقومية عربية حديث العهد بالنسبة إلى تاريخ الإمبراطورية فحسب، بل إن المناخ العام الذي خلقه نشوء القوميات على المستوى العالمي، وبروز المثقفين المدينيين العرب المتواصلين مع الحضارة الأوروبية شكلا عاملاً أساسياً من عوامل نشأة النزعة القومية العربية.

وإذا كان الفكر القومي العربي النهضوي قد رد الصراع بين التركي والعربي إلى بدايات الفتح العثماني، فليس ذلك إلا من قبيل التنظير إلى فكرة القومية العربية واعتبارها قديمة في صراعها مع العثمانيين. ولهذا فإن أسعد داغر لم يكن ليصيب الحقيقة حينما كتب يقول: «فقد العرب باتحادهم مع الأتراك استقلالهم السياسي ومدنيتهم الزاهرة وكادوا يفقدون قوميته ودينهم ولغتهم بعدما نهبت أموالهم وخربت ديارهم إلخ»[٦٦].

فالدولة العثمانية من حيث بنيتها الأقوامية، لم تكن لتختلف عن بنية الدولة الإسلامية العباسية، ولم يكن التمايز بين الشعوب ـ في الأصل ـ قائماً على اضطهاد شعب لآخر. بل كانت الدولة العثمانية الإقطاعية الشرقية دولة اتوقراطية إسلامية مضطهدة لجميع الشعوب بما في ذلك

الشعب التركي. وكان قسمٌ مهم من الإقطاعيين العرب الحاكمين في ولاياتهم يشكلون جزءاً لا يتجزأ من آلة الدولة المستبدة[٦٧].

لكن دخول الامبراطورية العثمانية في فلك الاقتصاد الرأسمالي الأوروبي، وبداية تحلل العلاقات القديمة، قد دفع قدماً إلى الأمام تنامي الإحساس بالتمايز القومي لدى الفئات الأكثر ثقافة. ولا سيما تحت التأثير الكبير الذي مارسته الثقافة الأوروبية. إن تغيراً مهماً قد حصل في الوعي السياسي ولا سيما فيما يتعلق بقضية الدولة، الدولة التي تضم عدداً من الشعوب بدأت تحس بانتمائها القومي خارج سلطة الدولة ذاتها أو الإنتماء إليها. إذ صار الحديث واسعاً حول حق هذا الشعب أو ذاك من الشعوب التي تتشكل منها الامبراطورية العثمانية، في منتصف القرن التاسع عشر. حق يجب أن يضمنه الدستور ويتجلى في الاشتراك على قدم المساواة في إدارة شؤون الدولة المركزية، وحداً من الاستقلال يضمن الحفاظ على هوية متأصلة. ولهذا ليس غريباً أن تنشأ الايديولوجية القومية العربية في سوريا والعراق في وقت واحد مع نشوء القومية التركية.

ولقد جاء وعي العربي بهويته القومية في مرحلة انحطاط الدولة العثمانية ومحاولة إصلاحها، وتشكل فئات التجار والمثقفين، وتنامي أطماع الغرب ودخوله الحياة العربية من بابها الواسع. لم تستطع الدولة العثمانية المتخلفة ذات الطابع الإقطاعي أن تكثف مصالح هذه الفئات الجديدة، التي ساهم الرأسمال الغربي في نشأتها، وتطورها وتحديد أفقها الأيديولوجي.

وفي هذه اللحظة بالذات بدأت الرابطة العثمانية ـ من حيث هي خضوع الشعوب لسلطة سياسية ـ بالتراخي والتفكك. وبدأ يتفكك أيضاً

أساسها الديني ـ الإسلام. ليحل محله الشعور بالإنتماء القومي لأقوام لها خصائصها التي تميزها عن غيرها.

أجل لقد أصبحت قدرة الإسلام كمساعد على توحيد البشر ضعيفة، فالإسلام ذاته لم يستطع أن يجد تبريراً لأشكال الاضطهاد وأنواع التخلف، وفقدان السيادة الوطنية على أجزاء مهمة من الامبراطورية. ولهذا كانت التضحية بالرابطة الدينية عملية ليست صعبة على مثقف مسلم وكانت سهل على مثقف مسيحي.

ومع ذلك يجب أن نميز بين مسألتين: مسألة نمو الشعور القومي العربي لدى الشعب، كشكل أولي من أشكال الوعي الذاتي الذي تتحدد بالكفاح ضد مظالم واستبداد السلطة لعثمانية والكره للغرب الذي يلتهم ولايات الامبراطورية الواحدة تلو الأخرى، وبين التعبير الايديولوجي عن الإنتماء القومي العربي، بوصفه جهد المثقفين على اختلاف إنتماءاتهم الطائفية.

فالعربي البسيط في سوريا والعراق يجد أمامه سلطة غاشمة بكل معنى الكلمة، تدفعه إلى حروب هي في الغالب خاسرة، ويقع على كاهله تمويل امبراطورية من الصعب سد حاجاتها المادية إلا بازدياد الفقر والجوع، ولقد تطور الإحساس بالغبن الاجتماعي وخدش الكرامة الوطنية، لما ضاع من أطراف الدولة إلى عداء لسلطة، تنتمي في الإساس إلى جماعة اثنية غير عربية. وكوّن مصالح وأهداف خاصة رفعت من مستوى الإحساس بالانتماء إلى هوية قومية مختلفة عن الآخرين.

وإذا كان من الطبيعي أن يتحول هذا الميل القومي إلى أشكال مختلفة من الممارسة التي تؤكده، فإن المثقفين العرب قد كثفوا إلى حد بعيد هذا الميل دون أن يتطابقوا معه تطابقاً كاملاً.

ولهذا يمكن القول أن الحركة القومية العربية عكست بهذا الشكل أو ذاك الشعور القومي العربي المتنامي والبسيط بنفس الوقت. ولكنهم إذ فعلوا ذلك فعلوه في شروط لم يختاروها أبداً.

والحركة القومية العربية فكراً أو ممارسة سيرورة معقدة ومتناقضة بنفس الوقت وبواعثها كثيرة، وأهدافها متنوعة، وآفاقاها لم تكن واحدة.

من الصعب أن لا نعترف أن الارتباط بين الحركة القومية في بدايتها وبين الفئة المثقفة التي تعكس مصالح البرجوازية الكومبوادورية، قد قوى الميل إلى تصور أوروبا، ذروة الكمال الحضاري، والنظر إليها كمخلص من الاستعباد التركي. ولهذا ترافق الدفاع عن قومية عربية مع الدفاع عن أوروبا وبخاصة فرنسا وانكلترا. وليس مصادفة أن تظهر نزعة التآورب أو التأييد للغرب من تاجر بيروتي ثري هو ميخائيل مدوّر، ومن فرنسيس مرّاش المتفرنسين ومن لويس الصابونجي المتأنكلز، ومن رزق الله حسون المؤيد لروسيا بشكل خاص.

وما مصدر الدفاع عن أوروبا، إلا شكل من أشكال فقدان الأمل بقوى داخلية قادرة على انجاز الاستقلال القومي. ولهذا عُقدت الآمال على تحرير العرب من القوى الاستعمارية الأوروبية التي تناصب الدولة العثمانية العداء. بل لم يكن هناك ثقة بقدرة العرب ذاتهم على التحرر إلا من خلال صراع دولي يربط العرب بتحالف مع الغرب الساعي إلى تحطيم الامبراطورية العثمانية. بهذا الأفق السياسي الضيق جداً، الذي لم يجهد للإجابة على سؤال مهم، وهو: لماذا تناصب الدول الأوروبية الامبراطورية العثمانية العداء؟

ولكن النزعة القومية العربية لم تكن في أفقها العام حركة تنتظر الخلاص من أوروبا، على الرغم من الإعجاب الكبير بها.

وهنا يجب أن نقف عند مسألة تظل حتى الآن مثار نقاشات وآراء متباينة. ألا وهي: هل الحركة القومية حركة المثقفين المسيحيين الذين وجدوا في الغرب مرجعهم السياسي والأيديولوجي؟ إن النظرة إلى المسألة من هذا الجانب لتبسيط ساذج لنشأة الحركة القومية العربية وأيديولوجيتها والتطور الذي جرى لاحقاً.

لاشك أن المثقف المسيحي كان أكثر استعداداً لتبني النزعة القومية العربية العلمانية، من زميله المسلم. فمجتمع يقوم على الرابطة القومية وحدها لم يكن طموحاً غريباً عن المثقف العربي بعامة بمعزل عن انتمائه الطائفي. إذ لم تكن نشأة المثقفين المسيحيين. كما لم تختلف ثقافة النخبة العربية عن ثقافة النخبة التركية ذاتها. وإذا كانت المسيحية تفسر ـ وهي لا تفسر طبعاً ـ نشأة الفكر القومي العربي، فكيف نفسر نشأة الفكر القومي التركي؟

كانت النزعة القومية مناخاً عاماً منتشراً في وسط الشعوب الخاضعة للسلطة العثمانية. وكما لم يكن الدين المسيحي عائقاً أمام التبني السريع للنخبة المثقفة المسيحية للفكرة القومية، لم يصبح الدين الإسلامي فيما بعد عائقاً أمام النخبة المسلمة من حيث انتمائها الصوري إلى الإسلام لتأسيس الفكر القومي العربي، الداعي في الأساس إلى رفع الرابطة القومية فوق جميع الروابط الدينية. وهذا ينطبق أيضاً على المثقف التركي. لكن الفرق بين المثقف العربي القومي والمثقف القومي التركي هو أن الأول كانت قوميته ثمرة شعورٍ بالاضطهاد، اضطهاد جنس آخر فخفف للدعوة إلى استبدال علاقة الاضطهاد بعلاقة المساواة في الحقوق والواجبات، فمن حق العربي أن يشترك في الحكم إلى حقه التعلم بلغته، مروراً بحقه بأن يدافع عن وطنه. بينما كانت قومية التركي قومية شعب يشعر بإعتزاز بأنه عنصر حاكم ومطمئن لتفوقه السياسي، ولهذا لم يستطع أبداً التحرر من عقدة

الجنس الحاكم. ولهذا كان من الصعب عليه أن يقبل المساواة على مستوى الحكم والحقوق، وهذا ما عبر عنه لاحقاً بما يسمى بعملية التتريك.

فالمسألة إذاً ليست في مسألة شعور المسيحي بإنتمائه إلى تراث أوروبا أكثر من انتمائه إلى الشرق الإسلامي، فوجد في القومية العربية وسيلة من وسائل التحرر من اغترابه في وطنه. وهل كان المثقف المسلم مغترباً هو الآخر عندما جمعته والمسيحي جمعية واحدة أو حزب واحد.

والتغرب أو الأوربة ليست صفة خاصة بالمثقف المسيحي، إن أوروبا قد أثرت في الجميع دون استثناء بدءاً من المصلح الديني وانتهاءاً بالمصلح القومي إن صح التعبير. وأوروبا التي لم تدخل وعي المصلحين الإسلاميين أو القوميين العلمانيين في البداية بوصفها امبريالية، بدأت شيئاً فشيئاً تتكشف عن طبيعتها العدوانية بالنسبة إلى المثقف العربي. ولهذا كان الدفاع عن الاستقلال في إطار الرابطة العثمانية ثمرة وعي جديد بخطورة الغرب.

فأديب أسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥)، الذي وقع تحت تأثير الثقافة الدينية الشديد المعجب أشد الإعجاب بروسو ومونتين ومونتسيكيو وبالثورة الفرنسية بشكل عام ظل «عثمانياً» ضد السلطة العثمانية. وفرنسيس مراش، الغربي النزعة جداً، لم يتوان عن نقد الغرب أخيراً والتحدث عن انحطاطه، وعن أهمية استرجاع الشرق لقوته، ولم يصب منير موسى حين نظر إلى التحول لدى مراش على أنه انتقال من الشجاعة إلى التملق للسلطان. بل المسألة تطور في وعي مراش الذي أحس خطورة الغرب. وفرح أنطون الداعي الكبير إلى فصل الدين عن الدولة، وتمثل تجربة الحكم الديمقراطي في الغرب هو الذي قال «نحن هم المسيحيون الحقيقيون، ودِيننا لم يتدخل في السياسة. ونحن لسنا

مسؤولين عن أعمال المسيحية الغربية، إن ولاءنا هو للشرق، وقد عشنا دوماً أوفياء للسلطان»[٦٨].

ويجب أن نلاحظ، أن الفكر القومي العربي لم يطرح الانفصال عن الدولة العثمانية حتى بعد الانقلاب، عام ١٩٠٨.

وإذا ما اعتبرنا مؤتمر باريس عام ١٩١٣ تكثيفاً شديداً لكل الأفكار القومية وطموحات القوميين العرب نرى أن هذا المؤتمر ذاته لم يطرح الانفصال وتكوين دولة عربية مستقلة.

الزهراوي الشهيد صرح قبل انعقاد المؤتمر بأسبوع «قمنا نطالب بصفتنا عثمانيين أن نشترك بالإدارة العامة وأن نعرض بصفتنا عرباً مطالب خاصة بقوميتنا وحالاتنا»[٦٩]. «وكان يحق للحكومة العثمانية أن يتكدر خاطرها لو أننا طلبنا الانفصال عنها مثلاً. أما نحن فنريد عكس ذلك»[٧٠].

وجاء في خطاب العريسي في المؤتمر «أما فيما يتعلق بالسلطنة فإننا نصرح أمام العالم الأوروبي بأننا لا نفكر فيه ما دام الدستور جارياً على معنى الدستور، وأنه لا تتطرق إلينا فكرة الانفصال عن هذه السلطنة ما دامت حقوقنا فيها مرعية محفوظة. فإن ارتباطنا بهذه الدولة يتراوح إذاً بين ضمان هذه الحقوق فإن كثر فكثر وإن قل فقل»[٧١].

وندرة بك مطران كان صارماً جداً في هذه النقطة حين أعلن من على منبر المؤتمر قائلاً: «من هذا المنبر بقوة الوقار والإخلاص اللذين يحفان بهذا المؤتمر المجيد، وباسم الأمة العربية الممثلة هنا بكم... أفتخر بأن الأمة العربية مسلمة وغير مسلمة متضامنة مترابطة في مصالحها تسعى إلى نيل إصلاحات مشروعة وتنبذ بكل قوتها كل حركة من شأنها تداخل الغريب في أحكامها أو انفصام العرى بينها وبين الدولة العثمانية وترويج أية غاية كانت غير عربية عثمانية في البلاد العربية العثمانية»[٧٢]. والشيخ أحمد

طبارة كان صارماً جداً في هذه النقطة حين أعلن قائلاً في خطبته: «فنحن قوم ولدتنا أمهاتنا عثمانيين ونشأنا عثمانيين ونريد أن نبقى عثمانيين ولا نرضى عن دولتنا العثمانية بديلاً، ولا برهان على ذلك أقطع من طلبنا للإصلاح... ولو كنا نبغي الانفصال عنها كما يرجف المرجفون لتركنا الحال تجري على ما نرى من سيء إلى أسوأ وهي بطبيعتها سائرة في طريق الاضمحلال»(٧٣).

ولا ينفرد اسكندر بك عمون مندوب الحزب اللامركزي برأي مخالف، بل يكرر ما كرره زملاءه حينما انتهى إلى «أن الأمة العربية لا تريد الانفصال عن الدولة العثمانية ولا نصرة حزب على حزب أو جنس على جنس، وإنما تريد استبدال نظام الحكم الحاضر بنظام يناسب حاجة كل العناصر على اختلاف شؤونها... يكون لمجموع الأمة العثمانية سلطة عليا نيابية قائمة على النسبة الصحيحة لإدارة الشؤون العامة. ومعنى ذلك أننا نريد حكومة عثمانية، لا تركية ولا عربية»(٧٤).

قرارات المؤتمر التي تليت آنذاك والمعروفة لم تتضمن أي بندٍ يدعو إلى الاستقلال التام بل جاء في القرار التاسع أنه «سيجري تبليغ هذه القرارات للحكومة العثمانية السنية».

لم نكن بحاجة في الحقيقة، لمثل هذا السرد الممل إلا للتدليل على أن الحركة القومية العربية في أساسها حركة إصلاحية قبل كل شيء، تطرحها قومية ازداد شعورها بالاضطهاد، وازداد شعورها بوعيها الذاتي في دولة متعددة القوميات لا تستطيع بحكم بنيتها الاستبدادية أن تحقق المساواة بين جميع القوميات. دولة تحولت فيها السلطة في نهاية الأمر إلى سلطة قومية تضطهد جميع القوميات. وليس الأمر تآمراً استعمارياً أداته حركة قومية مصطنعة. قلنا في مكان من هذا الكتاب، أن الفرق بين الحركة القومية

العربية والحركة القومية التركية فرق بين قومية حاكمة هي التركية وقومية محكومة هي العربية. وهذا ما انعكس في الخطاب القومي لدى الحركتين. وخاصة بعد استلام الاتحاديين السلطة.

يجب هنا أن نشير، إلى أن العثمانية كصيغة قومية لم تعد بعد استلام الاتحاديين هي الصيغة المطابقة لمصالح الأتراك في دولة دستورية ديمقراطية، بل نشأت على أنقاضها النزعة التركية المتعصبة. وكان من ايديولوجيي هذه النزعة أحمد أغايف بك وأمين بك وخالد ضيا بك وحمد الله بك واكشورا اغلو يوسف وغيرهم. فلقد أدلجوا على نحو وهمي وحدة الشعب التركي وحدود العالم التركي. يعلق اكشورا أغلو يوسف أن العالم التركي يضم الامبراطورية العثمانية وشمال غرب إيران وشمال القفقاز وما وراء القفقاز والقرم وقازان وبشكيريا وتركستان، وكازاخستان وجزء من سيبريا. كما أن مجلة، تورك يوردي نشرت مقالاً تثبت فيه أن العالم التركي يجب أن يضم الوطن العربي ومنغوليا واليابان. كما دعت النزعة التركية المتعصبة إلى خلق وعي قومي واحد لدى جميع الشعوب الخاضعة. والتدليل على حق تركيا في السيادة على جميع «شعوب» الامبراطورية إسلامية وغير إسلامية[٧٥].

هبّت التورانية لبعث جميع الأسماء القديمة لصياغة تاريخ جديد قومي، بدل التاريخ الإسلامي الذي يوحدهم مع العرب والألبان على الأقل. لقد أصبح كل من هولاكو وتيمور وجنكيز خان أبطالاً قوميين: لقد تموجت أعلام جنكيز خان في جو المجد والشرف وأرشدتنا أعلام أيت خان إلى نهج هذا الطريق المجيد إلى الحرب... أنت يا مملكة توران الجميلة المحبوبة أرشدينا إلى الطريق المؤدية إليك. لأن جدنا أوغوز الكبير ينادينا.. أيها الإله القادر على كل شيء أنر طريق توران أمامنا واجعل أمتنا كالورد الناضر واهدنا الصراط المستقيم... نحن نترك وأنت يا آسيا أمانة بيد الترك... لقد

سار أجدادنا إلى المجد تحت العلم الأحمر الذي هو مصدر عظمة توران الجميلة... نحن ترك وآسيا كلها لنا نحن أتراك كلنا[٧٦].

أي خطاب قومي رومانسي هذا؟! إنه خطاب قومية تسعى نحو التتريك، تتريك جميع الشعوب الخاضعة، ولهذا فإن مؤرخاً مهماً كوتوينبي لم يتردد في القول: «إن هذا النظام التركي الشوفيني (أي حكم الاتحاديين) ولد نتيجة خطيرة هي الضد المباشر لما كان يهدف إليه. فقد اتجه نحو تتريك جميع سكان الامبراطورية العثمانية. وكانت النتيجة أن الرعايا السنّة الناطقين بالعربية في الامبراطورية العثمانية أصبحوا مع مرور الزمن قوميين عرباً بالجملة»[٧٧].

بل إن عزيز المصري المناوىء لمؤتمر باريس عام ١٩١٣، أعلن أن آماله في تكوين إمبراطورية عربية ـ تركية على غرار الاتحاد بين النمسا وهنغاريا قد تحطمت بفعل الطورانية المعادية للعرب التي كان يعتنقها الاتحاديون[٧٨].

أما الخطاب القومي العربي، فهو متجه قبل كل شيء للبرهنة على المساواة بين العرب والأتراك. وأن الأمة العربية لا ترضى باستعباد قومية أخرى عليها. ولهذا جاء خطاب أمة مضطهدة قبل كل شيء.

فلو أخذنا العريسي مثلاً وهو أكثر القوميين العرب حماسة لأمته لما وجدنا فيما كتبه نزعة عرقية شوفينية متعصبة للعرب. وفي عام ١٩١١ كتب هذا الشهيد يقول: «فالعرب مرتبطون بالترك لا محالة. فالمسلمون منهم برابطة الدين والوطنية، والعرب مسلمين ومسيحيين مرتبطون بأنفسهم أشد ارتباط برابطة الجنس واللغة الوطنية، فمهما سعى أرباب المطامع السياسية أن يحلوا هذه الروابط فمصيرهم إلى خزي الدهر وفشل الأبد... فلا عرب لا ترك ولا مسلمين ولا مسيحيين بل كلنا عثمانيون وطنيون»[٧٩].

العريسي ذاته الذي أعدم بتهمة ملفقة هو الذي قال: إن أشد وثائق لهذه الرابطة ـ ويقصد رابطة الخلافة الإسلامية ـ أ. ب «العطف يا أمير المؤمنين على الأمة العربية فيشتد ساعد الترك، وتشتد قوتهم فينهض العنصران ومن ثم تنهض الأمة جمعاء».

وحتى في خطبته المشهورة أمام مؤتمر باريس كان جل همه أن يدعو الأتراك للاعتراف بوجود أمة لها حقوق داخل الامبراطورية العثمانية. كان هذا المتهم ضد تفرنس العرب(٨٠) وضد الأخطار الغربية التي تهدد الامبراطورية العثمانية بعامة. كتب في عام ١٩٠٩ قائلاً: إن الأمة الإسلامية في خطر يتهددها، ووعيد يتوعدها من قبل هؤلاء الفرنسيين... وقصارى القول أن الخطر على منعة الأمة الإسلامية شديد، فتعاونوا وتضامنوا وتمالئوا على تسديد هذه النائبة(٨١).

وكنا قد رأينا حين عرضنا لأكثر الكلمات التي ألقيت في مؤتمر باريس، أن الميل العام للمؤتمر، كان منصباً على تأكيد وحدة الدولة العثمانية وحق العرب بالمساواة السياسية مع الأتراك.

وهذا يعني أن الحركة القومية العربية والفكر القومي العربي العلماني حتى الحرب الكونية الأولى لم ينطويا على صفة التعصب القومي إطلاقاً ضد الأتراك. حتى أن مفهوم الأمة العربية ظل حتى تلك اللحظة غامضاً في أذهان القوميين العرب. فالعريسي نفسه على الرغم من محاولته تأسيس مفهوم الأمة من الناحية الحقوقية لم يقم تمايزاً حاداً حتى آخر حياته بين الأمة العثمانية والأمة الإسلامية والأمة العربية. أي أن مفهوم الأمة ذاته كان يتسع لديه ليشمل شعوباً مختلفة، يربطها الدين أحياناً، وتربطها رابطة الدولة الواحدة أحياناً أخرى، ورابطة اللغة في مرة ثالثة.

ولم يكن العريسي وحده مفتقراً إلى لغة سياسية واضحة فيما يتعلق

بمفهوم الأمة، بل انسحب ذلك على معظم مفكري عصر النهضة العربية. ذلك أن مفهوم الأمة اختلط مع مفاهيم الجماعة والشعب والعرق والدولة والدين لدى معظمهم.

فالعثمانية رابطة الدولة. إذ ذاك تغدو الأمة العثمانية هي الدولة العثمانية بما تنطوي عليه من جماعات اتنية وشعوب وأقوام مختلفة. والأمة الإسلامية تشير إلى الرابطة الدينية التي كانت تجمع العرب والأتراك وغيرهم. والأمة العربية هي الشعب العربي أو العرب الذين تضمهم والأتراك الرابطتين السابقتين. ولكنها رابطة تلغي مفهوم الرابطة الدينية، وتحتفظ بها بنفس الوقت، كما تلغي الرابطة العثمانية وتبقي عليها. فالعربي بهذا المعنى عانى من مسألة تحديد الانتماء قبل كل شيء. لم يكن وعيه يرتقي بعد إلى وعي أمة تسعى نحو تكوين دولتها أو وحدتها القومية المستقلة استقلالاً تاماً. ولهذا تصور أمته العربية حلقة صغيرة في أمة أكبر هي الأمة العثمانية وهناك أمة تتوسط هاتين الأمتين هي الأمة الإسلامية أحياناً.

من هنا نفهم لماذا اعتبر أديب أسحق الأمة مجرد الشعور بالانتماء إلى «جنس واحد يتوالدون فيه ويتسمون به، كالجنس الأمريكاني لسكان الولايات المتحدة الأمريكية سواء كانوا إنكليزاً أو فرنسيين ـ هكذا جاءت أ. ب، أو أسبانيين أو أمريكانيين أصلاً، والعثماني لسكان البلاد العثمانية في أوروبا وآسيا. سواء كانوا تركاً أو عرباً أو تتراً أصلاً»[٨٢].

أي أن الأمة وهي الدولة تعطي جنسية معينة بمعزل عن أشكال الانتماء الأخرى. ونجد عند الشميل تمييزاً بين الأمة والجنس، ولكنه مع ذلك تمييز خاطىء وغير دقيق. فالأمة العثمانية موجودة على اختلاف أجناسها: «وضعف الأمة العثمانية لا يعود إلى عددها لأنه كاف، بل إلى اختلاف

أجناسها التركي، والعربي، والأرمني والكردي والبلغاري واليوناني. وإلى اختلاف أديانها المسلم والمسيحي واليهودي والدرزي والمتوالي»(٨٣).

وكذا الأمر عند رفيق العظم وغيره، حتى أن الحدود الجغرافية للعرب لم تكن لدى معظم المفكرين السوريين أكثر من حدود بلاد الشام أحياناً والعراق وبلاد الشام أحياناً أخرى. وربما يكون الزهراوي وحده الذي رأى حدود الوطن العربي من المحيط إلى الخليج أي منطقة تضم المغرب العربي ومصر والمشرق. ولو أخذنا أسعد داغر الذي كتب عام ١٩١٦ ثورة العرب الكبرى، وحدد فيها البلاد العربية لوجدنا أنه قصرها على تلك البلدان التي «يحدها من الشمال جبال طوروس، ومن الشرق إيران وخليج فارس (يقصد الخليج العربي أ.ب) وبحر عمان، ومن الجنوب البحر الأحمر والمحيط الهندي ومن الغرب البحر الأحمر والبحر المتوسط وتشمل سوريا والعراق وشبه جزيرة العربي»(٨٤). أي سوريا الكبرى والعراق وشبه جزيرة العرب التي تضم الحجاز واليمن وعسير ونجد وحضرموت وعمان والقطر والبحرين والكويت وبادية الشام(٨٥). ولهذا يمكن القول أن الفكر القومي في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين قد وضع أسس القومية السورية التي دعا إليها أنطون سعادة ووضع بنفس الوقت أسس القومية العربية التي دعا إليها القوميون العرب اللاحقون أمثال الحصري وعفلق.

يتبين مما سبق أن الوعي القومي العربي لم ينشأ ويتطور إلا في مواجهة السلطة العثمانية أولاً، والقومية التركية الشوفينية ثانياً، وتحت تأثير الأفكار الغربية ثالثاً. وتطوره ليس إلا انتقالاً تدريجياً في الوعي السياسي للمثقفين العرب، الذين صاغوا بشكل غير دقيق وعيهم القومي في صورة أفكار غير محددة حول معنى الأمة. إنه انتقال من وجود العرب داخل الإمبراطورية العثمانية إلى وعيهم بوجودهم كشعب أو جماعة أهم خصائص اللغة. ثم

تحول وعيهم هذا إلى مطلب سياسي اتخذ صورة الدفاع عن اللامركزية في البداية، ومن ثم صورة الاستقلال التام لأمة من أهم خصائصها اللغة والتاريخ والجغرافيا. أجل إن صياغة الوعي القومي قد ارتبط بالنضال السياسي، الذي تتوج في نهاية الأمر بالنضال ضد الاستعمار الأوروبي، الذي ولد الطموح أكثر فأكثر إلى وحدة سياسية عربية. أي أن الأمة قد اكتسبت ملامحها في سيرورة النضال من أجل تحقيق الهوية القومية في صورة دولة واحدة عربية.

ربما ينظر بعض الباحثين إلى مسألة الصراع بين العرب والأتراك كشكل من أشكال التدخل الإمبريالي ـ الاستعماري في شؤون الامبراطورية العثمانية. وإن وقوف العرب إلى جانب الغرب في حربه ضد الدولة العثمانية عام ١٩١٤، خطأ استراتيجي ارتكبته الحركة القومية العربية، لا بحق الامبراطورية العثمانية، بل وبحق الأمة العربية وبلدانها. وقد تصاغ المسألة في سؤال على النحو التالي: هل الفكر القومي والحركة القومية العربية جزء من الهجوم الغربي ضد الامبراطورية العثمانية؟

إن تبسيط التاريخ في صورة تاريخ تآمر طرف ضد طرف آخر قد يشير إلى بعض الصور الخارجية التي اتخذها الحدث التاريخي. ولكنه يقضي بنفس الوقت على كل إمكانية لفهم التاريخ وتفسيره.

طبعاً من الصعب أن نتصور نشوء الحركة القومية العربية والفكر القومي العربي، بمعزل عن المناخ العام الذي خلقته هيمنة الرأسمالية على العالم الأقل تقدماً، وعلى عالم الامبراطورية العثمانية بشكل خاص. هذه الهيمنة التي برزت في عمليتين مترابطتين. عملية نشوء العلاقات الرأسمالية في قلب المجتمع الإقطاعي وعملية التأثير الأيديولوجي على القوى والطبقات الجديدة التي ظهرت على مسرح الأحداث. ولكن لماذا استجابت المنطقة

لهذا التغلغل الاستعماري؟ إن تخلف القوى المنتجة في العهد العثماني ولاسيما في نهايته لم يستطع الصمود أمام زحف التقدم الغربي المدجج بالسلعة والسلاح بنفس الوقت. كما أن البنى الايديولوجية لم تعد قادرة على الاستجابة لطموحات التقدم المنشود داخل هذه الامبراطورية الهرمة. وهكذا لقد رافق التزعزع الأيديولوجي التزعزع الاقتصادي والسياسي. كان يمكن لدولة متعددة القوميات أن تتجاوز محنة تفككها بإعادة توحيد أجزائها رأسمالياً، خارج التبعية الاقتصادية للغرب الاستعماري. ولما لم ينجز مثل هذا الواقع، المترافق بطموح شديد لدى سلطة الدولة مع الاحتفاظ بوجودها، كان لابد من التعويل على البطش والقمع، في مرحلة نمو نزعات الاستقلال التي نمت وترعرعت في شروط نشأة البرجوازية التابعة، ضمن كل شعب من الشعوب التي تشكلت منها الإمبراطورية العثمانية. فجرت حينئذٍ كوميديا العملية التاريخية المحزنة.

فالغرب الاستعماري يواجه إمبراطورية منحطة في مستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، وقوية في مستوى قدرتها العسكرية الضخمة والقادرة على تأخير عملية الإجهاز عليها. في الداخل تواجه الإمبراطورية العثمانية النزعات القومية للبرجوازيات الوليدة والتي انتشرت في أوساط طبقية مختلفة، وفي المقابل ينظر الغرب إلى هذه النزعات كعامل تسريع انهيار الدولة العثمانية، فيعمل على تنميتها والتحالف معها. لكنه موقن هذه المرة أن هذه الحركات لن تنجب في النهاية دولاً قوية، بل مناطق يسهل استغلالها. فتجربة محمد علي لن تستعاد بعد الآن. والحركة القومية ترى في الغرب ـ رغم الحذر والريبة من مطامحه ـ حليفاً احتياطاً في النضال لنيل الاستقلال الذاتي في دولة لا مركزية أو كما جرى فيها بعد، لنيل الاستقلال التام.

ربما كان من الصعب على مفكري القومية العربية العلمانية اكتشاف

الطابع الاستعماري الحقيقي للغرب، أو معرفة ما كان يخفيه المستعمر، وتوقع الأحداث التي جرت بعد الحرب العالمية الأولى.

لو رجعنا إلى خطبة ندرة بك مطران في مؤتمر باريس كنموذج لتفكير القومي الغربي، لوجدنا أن عناصر الخطاب العربي القومي آنذاك لم تخلُ من الحذر من الغرب، ولكن حذره لم يرتفع إلى مستوى الرؤية العميقة لجوهر الغرب الاستعماري. تتألف عناصر خطبة ندره مطران من:

١ ـ إن سوريا أصبحت عربية بعد الفتح الإسلامي، ولا سيما بفضل الغساسنة اليمانيين الذين أسسوا دولة عربية. في الوعي التاريخي القومي يدخل الأمويون والعباسيون والفاطميون الذين حكموا سوريا كأسلاف عرب يحكمون بلاداً عربية.

٢ ـ يخضع العرب لحكم السلاجقة والأيوبيين والعثمانيين بفعل رابطة الدين. لكن العرب لم يخنعوا لسلطة فاتح حتى ظهر الاستبداد بعد المذابح السورية.

٣ ـ العرب أشد الشعوب تعلقاً بنعرتهم الجنسية، منذ أن تحالف الغساسنة المسيحيون مع إخوانهم المسلمين. وظل هذا الترابط بين العرب والولاء للجنس قبل الدين منذ عمر بن الخطاب حتى أواخر الحروب الصليبية. إن الفكر القومي إذاً، ينزع دائماً إلى البحث في التاريخ عما يؤكد معتقده، ويبره، ولهذا فالتاريخ بالنسبة له كتاباً مفتوحاً يقرأ فيه حاضره.

٤ ـ يبقى الارتباط بالدولة العثمانية أسلم عاقبة وأنتج خيراً للعرب من أي ارتباط آخر، إذا ما أرادوا أن يصونوا أنفسهم من شرور أقل ما فيها الأسر والاستعباد. فالغرب القوي ما أن يدخل البلاد العربية حتى تصبح البلاد والعباد بعد بضع سنين قبضة أيديهم.

٥ ـ كل ما تتمناه أساساً أوروبا ـ فيما يظن ندره بك مطران هو أن

يتمكن العثمانيون من تدبير شؤون دولتهم ليتلافوا بذلك خطراً عظيماً على السلم العام. «نعم نعم أننا نظن أن أوروبا تتحاشى بكل قوتها فتح المسألة الشرقية الآسيوية، وأنها لا مصلحة لها في معارضة العثمانيين على تدبير دولتهم بل هي تساعدهم وأجمل ما تعمله لمساعدتهم إرشادهم في طريق الإصلاح»(٨٦).

إذاً وعي القومي العربي للغرب وعي مشوش ومضطرب وناقص. فهو أي الغرب خطر قادم مرة وهو مرة أخرى مصدر المدنية والنهضة وأطماعه بسيطة. غير أنه رأى في الغرب وهو محتلٌ لأرضٍ عربية كأرض مصر مثلاً عنصر تقدم للشرق، كان ذا وعي متخلفٍ جداً. نفر قليل من القوميين العلمانيين نحا هذا المنحى وعلى رأسهم شبلي الشميل وفارس نمر. ولا نعتقد أن أحداً ممن دافع عن وجود الإنكليز في مصر بوصفهم دعاة التقدم ومنجزيه، ووقف يهاجم الثورة ضدهم كسلوك غير واقعي، قادر على إنجاب الاقتناع بآرائه لدى البشر الذين يعانون من وطأة الاحتلال، مهما كانت آراؤه صحيحة حول الديمقراطية والعلم والمساواة والاشتراكية. لأن الدفاع عن القيم السابقة لا يستقيم أبداً والدفاع عن وجود المحتل. إن أقل ما يمكن أن يقال حول موقف كهذا إلى جانب السذاجة التي تميزه، هو أنه موقف لا وطني يفقد صاحبه عنصر المصداقية والتأثير. وهذا لا ينسحب على البعض من مفكري عصر النهضة فحسب، بل وعلى كل مفكر معاصر يختبىء وراء العقلانية والعلمية لتبرير التبعية إلى الإمبريالية والغرب بعامة.

غير أننا نخطىء إذ ننطلق من بعض موقف العلمانية القومي لإدانة الفكر القومي العربي العلماني بعامة، والنظر إليه كنتاج أوروبي مربوط بالأساس بمصالح الغرب في الاستقلال والهيمنة. فالفكر القومي كما رأينا ظاهرة لا تجد تفسيرها في الغرب وأثره على الحياة الفكرية فحسب، بل

في شروط التطور الاجتماعي، والنزوع نحو التحرر السياسي من سلطة قمعية استبدادية خلقت بذور فنائها أيضاً، وخلقت شروط العداء لها. والمفكر القومي العلماني لم يجد في أفكار الغرب مادة ايديولوجية، إلا لأنه نظر إليها خارج المستعمر ذاته، ورفعها إلى مستوى الأفكار الإنسانية التي تصح خارج بلدان الغرب ذاته.

أي أن الفكر القومي أخذ المادة المعرفية من الغرب وألبسها طموحاته القومية، فصارت لديه أيديولوجيا لا تقف ضد السلطة العثمانية فحسب، بل وضد الغرب الطامع في آن واحدة. وليس أدلّ على ذلك من أن الدفاع عن دولة متعددة القوميات تقيم المساواة بينها، وتعطي الحرية لأفرادها، كان هاجساً حقيقياً لدى المفكرين القوميين العرب بمعزل عن الاستثناء الذي ظهر في صورة أيديولوجيا كسموبولوتية لدى البعض.

والغرب الذي أدرك خطورة الحركة القومية العربية بما تنطوي عليها من طموح نحو الاستقلال والمحافظة على الدولة العثمانية في وقت واحد. لم يجد حرجاً في البحث عن قوى انفصالية إقطاعية متخلفة للتحالف معها ضد الدولة العثمانية. فكان أن وجد في السلطة الإقطاعية الحجازية ضالته المنشودة. حيث كان من السهل عليه فيما بعد ضرب عرض الحائط بجميع وعوده للشريف حسين. وعلى الرغم من أن الحركة القومية العربية قد أيدت الثورة ضد الأتراك وتحالفت مع الشريف حسين، غير أنه سرعان ما ظهر الخلاف بينها وبين الشريف، وطرحت القضية العربية خارج حركة هذا الإقطاعي المتخلف. إلى أن تبلورت الحركة القومية في النهاية بوصفها حركة معادية للغرب، ولكن بعد أن أصبحت أقدام المستعمر مكينة في الشام والعراق، وبعد أن شرع الوعد الذي قدمه بلفور إلى الصهاينة يأخذ شكلاً عملياً.

إذا كان الإصلاح الديني قد انطلق من الإسلام في تناول مسألة العلم والحكم، ومحاولة إظهار غياب التناقض بين الإسلام الصحيح والمصلّح، وبين العلم والديمقراطية والشورى والاقتراب من مسألة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدني، فإن الفكر القومي العربي العلماني انطلق سلفاً من وجوب السلطة المدنية، وأهمية الرابطة القومية، والدعوة إلى حكم ديمقراطي علماني.

والنظر إلى الرابطة الدينية كرابطة واهية تعبر في الحقيقة من قبل التيار القومي - عن نظرة جديدة إلى الاجتماع البشري، متأثرة إلى حدٍ كبير بتكون الدولة القومية في العالم. ووسيلة من الوسائل تأكيد الهوية خارج العلاقة مع السلطة أو المتسلطين، الذين يحوِّلون الدين إلى أداة اضطهاد الشعوب بما في ذلك الشعب التركي قبل تحول العنصر التركي إلى عنصر مستبدٍ.

ولهذا لم ينظر إلى العثمانية كرابطة دينية، بل كرابطة دولة تضم شعوباً لها هويتها القومية بمعزل عن انتماء هذه الشعوب الديني. فالدولة هنا رابطة سياسية، تخلق الولاء لها من قبل الجميع دون أن تقضي على الانتماء القومي لكل شعب. لقد بحث العربي القومي في الأساس عن رابطته القومية في اللغة والتاريخ، فاللغة لا تميز بين عربي وآخر، والتاريخ يستطيل إلى حد يجعل الجميع قادرين على اعتباره تاريخهم الممتد من حضارة الفينيقيين مروراً بالجاهلية والإسلام وانتهاءاً بكل إنجازات الأمويين والعباسيين.

عندما أراد الزهراوي أن يجيب على سؤال طرحه كعنوان: من هم العرب، قال: العرب هم أهل هذه اللغة أي «اللغة العربية»، وأشار أديب أسحق قبل ذلك إلى أن اللغة جامعة[٨٧].

تتحول اللغة إذاً والتاريخ إلى عنصرين أساسيين في النزعة القومية العربية، أي تخذ القومية هنا طابعاً ثقافياً.

وإذا كانت رابطة القومية تقوم على أسس ثقافية، فإن الإسلام يفيض عن كونه دين، بل هو تاريخ وثقافة ولغة. ولن ينفصل في ذهن القومي عن تاريخ وثقافة ولغة العرب، لاسيما وأن النبي العربي والإسلام ظهر في الجزيرة العربية ولغة القرآن لغة عربية. وفق هذا المنطق ـ منطق معظم القوميين العرب ـ لن يكون هناك تناقض بين الإسلام والقومية العربية. ولن يكون اضطهاد العرب إلا شكلاً من التنكب للدين الذي حمله العرب للإنسانية.

لقد تشكلت علمانية القومي العربي، في شروط غياب الصراع بين الدين وبين الأفكار العلمانية، وفي وقت ينزع الإصلاح الديني شيئاً فشيئاً للاقتراب من الليبرالية، والأفكار القومية. ولهذا قلما خيضت معارك فكرية بين الإصلاح الديني وبين الفكر القومي العربي، اللهم سوى المناقشات التي جرت بين عبده وفرح أنطون، هذا الأخير الذي دفع العلمانية إلى حدها الأقصى من حيث لا «مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ومساواة ولا أمن ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»(٨٨).

ولكن العلمانية لم تحل وحتى الآن بصورة نظرية مشكلة العلاقة بين القومية العربية وبين الإسلام. إذ أن الإسلام قد ارتبط في أذهان الكثيرين بـ«العروبة» من حيث أصله. إن واقعة ارتباط الإسلام بالعرب، ما كان يمكن أن تسمح برفض الإسلام كلية، وإن سمحت بالدعوة إلى دولة علمانية. ومن الطريف أن المصلحين الدينيين أنفسهم كانوا مجبرين ـ بفعل السلطة القمعية من قبل الاتحاديين ـ على التوقف عند أهمية العرب بالنسبة

إلى الإسلام. بل أن واحداً من المسلمين لم يتردد في تسمية كتابه «العرب والعربية ـ بهما صلاح الأمة الإسلامية وجميع الأمم البشرية». ومن الطريف أن هذا الكتاب لمؤلفه عبد الحق حقي الأعظمي قد طبع في مطبعة مجلة المنار لصاحبها الإمام محمد رشيد رضا عام ١٩١٢.

حقي الأعظمي مسلم عراقي ينطلق بالأساس أن «لا نجاة للبشر من الشرور والمفاسد ولا خلاص للعقل من الأوهام والخرافات والأضاليل... وتسنم ذلك الرقي الحقيقي... إلا بالدين الإسلامي»[٨٩]. والإسلام لا يتأتى له أن يمد أوراق هدايته على أقطار المسكونة إلا إذا صلح حال المنتسبين إليه[٩٠].

إذاً لكي يستطيع الإسلام أن يقوم بوظيفته فيجب إصلاح المسلمين أولاً. وهذه الفكرة تختلف ـ كما نرى ـ عن فكرة إصلاح الدين من أجل إصلاح البشر. وأنها لفكرة أكثر جدة.

وهي ليست فكرة طرأت على ذهن الأعظمي بصورة عفوية، بل هي وعي بعدم قدرة الإصلاح الديني على تغيير البشر. ذلك أن نقطة انطلاق هذا القومي العربي الإسلامي هو أن الدين الإسلامي لم ينجز ما أنجزه إلا بفضل «العصابة النشيطة العربية التي فاقت الأمم طرّاً بخصائصها ومميزاتها في الإشراك ونالت السبق إلى اعتناق الإسلام ودافعت عنه بالرمح والحسام»[٩١].

ولكن الإسلام بعد أن توطد «دخل في بنية ذلك الجسم العظيم عناصر فاسدة، وأخلاط ضارة، وأعضاء ناقصة وأمشاج غير صالحة وأجزاء غريبة وأجسام أجنبية... تلبست به ظاهراً، وانتحلته نفاقاً... فصارت تنخر في ذلك الجسم الجميل والهيكل الجليل. وأعني بذلك تلك الفرق والجمعيات العجمية التي كانت تنزع عروقها إلى المجوسية، وتحن عناصرها إلى الوثنية

فتخترع في الدين من الأعمال والأقوال والأضاليل والأباطيل ما تشاء»[٩٢] ولما دخل هؤلاء الدين «تزلزل بنيان ذلك الهيكل، وتضعضعت أركانه ومال إلى السقوط»[٩٣]. أنها لفكرة سيرددها القوميون العرب فيما بعد من أجل أن يفسروا انهيار الحضارة الإسلامية. ولا شك أنها لفكرة ساذجة، تبسط الشروط والأسباب الكثيرة التي وقفت وراء انهيار الدولة العربية ـ الإسلامية. ولكن التفكير على هذا النحو ليس أكثر من بروز النزعة القومية العربية التي تريد أن تلقي باللائمة على غير العرب وتحميلهم وزر الماضي التعس.

ولأن الأعظمي يبدأ من هذه النقطة، فإنه لاشك واجه فشل جميع المحاولات التي نهضت الصلاح حال «الأمة». وقد لخص هذه المحاولات الفاشلة التي طرحتها كما يقول فئة من صالحي المسلمين، وثلة من مصلحي المؤمنين بما يلي[٩٣]:

١ ـ بث التربية والتهذيب ونشر العلوم والمعارف وإذاعة الآداب والفنون من قديم وجديد... إلخ[٩٤].

٢ ـ نشر الحرف من صناعة وتجارة والتشويق إلى الإقبال عليها والاشتغال بها.. لتكثر الثروة فتحصل القوة[٩٥].

٣ ـ انتزاع عادات المسلمين ومراسمهم... والاستعاضة عن ذلك بأطوار الاغيار وتقاليدهم[٩٦].

٤ ـ رد المسلمين عن البدع والخرافات... وترغيبهم في الرجوع إلى أصول الدين وينابيعه في جميع حاجاتهم ومطالبهم[٩٧].

«وقد ساعد بعض أولئك المتصدين للإصلاح... كثير من فضلاء الغربيين ومنصفي الأوروبيين وفطاحل المستشرقين. بل قد أعان البعض منهم، على ذلك العمل الصالح والسعي الرشيد، بعض الحكومات

المسيحية والدول القوية، إعانة فعلية مادية وأدبية، كالحكومة الإنكليزية في البلاد الهندية»[٩٨].

وكما قلنا فإن هذا القومي، رأى أن مسعى أولئك المصلحين ومساعديهم، ذهب بلا جدوى ولا فائدة. «قام على ذلك البرهان وأيده العيان»... فلا المسلمون رجعوا إلى الدين... ولا أفاد المسلمين تغيير الوضع... ولا اقبل المسلمون على حرفة وصناعة، ولا اشتغلوا بتجارة وزراعة... ولا نفعت المسلمين المعارف والعلوم والآداب والفنون»[٩٩].

فما العمل إذن؟ يقترح الأعظمي وصفة من «جزءين عظيمين متلازمين، لا يغني أحدهما عن الآخر، ولا يقوم مقامه ولا يفيد بدونه. وهما: اللغة العربية، والأمة العربية. لماذا اللغة العربية هي التي يجب أن تكون لغة جميع المسلمين «الآسيوي والأفريقي والأرباوي والأمريكي والعربي والعجمي»؟ لأنها لغة الدين والقرآن والجمال والحكمة... إلخ[١٠٠] وهي التي ستوحد كلمة المسلمين، وتجمعهم وتسهل التفاهم بينهم»[١٠١].

ولماذا يكون «الشعب العربي» الجزء الثاني من الوصفة؟ فالسبب في غاية الطرافة. «فقد فرغت أوروبا أو كادت تفرغ من القضاء على استقلال العنصرين العظيمين من العناصر الإسلامية، اللذين كانا موضع رجاء بقية العناصر في جميع بقاع الأرض... وهما عنصرا الترك والفرس... على أنهما ـ حماهما الله من الأعداء بتوفيقهما لهذا القرآن ـ قد استبدلا الرابطة الجنسية اللغوية بالجنسية الإسلامية القرآنية، فلا ترجى مع بقائهما بهذه العصبية الجاهلية، حياة الإسلام بالقرآن والسنة السنية إلا أن يثوبا إلى رشدهما بالعرب والعربية... أما العنصر الأفغاني ومن على شاكلته... وهو في الحقيقة «لا في العير ولا في النفير... ولم يبق أمام جمعيات أوروبا من

العقبات الشديدة لبلوغ أمنيتها من محو الإسلام... إلا عنصر واحد هو أكبر العناصر الإسلامية وأفضلها، وأغيرها على الدين. ألا وهو العنصر العربي... وقد قال عليه الصلاة والسلام «إذ ذلّت العرب ذلّ الإسلام»(١٠٢) والعربي لا يزال أصلح العناصر الإسلامية للقيام بأمل الإسلام.

ولو عددنا الخصائص التي يسبغها الأعظمي على العرب، لما تطرق لأحد الشك بمقدار التعصب الكبير «للأمة العربية» التي تحدث عنها. فالأمة العربية الجامعة لأشرف الخصائص البشرية، وأفضل الخصال وأنواع الكمال، العرب أشد العناصر الإسلامية أنفة وحمية وأقواهم جنسية وعصبية... وأجدرهم بتولي إصلاح شؤون المسلمين في أمري الدنيا والدين،... والأمة العربية ذات أخلاق وضيئة وعقول زكية... وباهرة العروق والأفنان... أقدم الأمم حضارة ومدنية. والعرب هداة الأمم إلى الطريق الأقوم، ومؤسسو معاهد التمدن والحضارة. الأمة العربية زينة الأمم والشعوب... وفاتحة البلدان وممدنة الأقوام والأمصار، وآخر أمة اختارها الله لإصلاح العالم الإنساني على سائر الأمم. ببساطة الأمة العربية خير أمة أخرجت للناس(١٠٣).

ولقد تنبه ـ في وقته ـ المصلح الديني رشيد رضا إلى أن النزعة القومية العربية لم تكن أكثر من رد على النزعة التركية المتعصبة. لقد كتب يقول: «إنما كان السبب الصحيح لسكون العرب وسكوتهم عن طلب استقلالهم وتجديد دولة لهم هو الإسلام وأوروبا... أما الإسلام فقد أزال من أنفس العرب عصبية الجنسية»(١٠٤). ثم يتابع قائلاً: «وقد قلت مراراً أنه لا يقدر أحد على إعادة هذه العصبية إلى العرب أو إعادتهم إليها بعد أن أبعدهم الإسلام عنها إلا الأستانة أو تحامل الترك عليهم بباعث العصبية التركية»(١٠٥).

في الظاهر تظل الرابطة الإسلامية رابطة مهمة. ويظل الإسلام دين تقدم ومعرفة لدى القومي العربي، ولكن في جوهر الأمر تغلب العصبية القومية العصبية الدينية، ومنذ اللحظة التي يتحدث فيها القومي عن الإسلام وعدم انفصاله عن العرب وعن لغتهم، فإنه يضيق حدود النزعة العالمية الإسلامية، ويقترب أكثر فأكثر من قومية الدين الخاص بالعرب، والذي تفضل به العرب على الآخرين. لم يعد الإسلام هنا مبرراً للحديث عن المساواة المطلقة بين الشعوب التي تدين به، بل تشتق من قلب الإسلام الحجج التي تبرر ضرورة سيادة العرب والعربية، ولا سيما حين يكون سبب انحطاط «الأمة» والإسلام بالذات، هو العنصر غير العربي الذي اغتصب السلطة. والسلطة بهذا المعنى يجب أن تكون للعرب بما لهم من فضل على جميع الشعوب، وبما أن عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ارتبط بسيادة العرب. وفي النهاية لن يكون هناك فرق كبير بين من يدعو إلى دولة عربية خاصة مستقلة، وبين من يدعو إلى دولة إسلامية يكون فيها العربي هو الحاكم أو الخليفة، وتكون لغة الدولة هي العربية. فكلا النزعتان نزعة قومية عربية ولا شك.

ولكن إذا كانت النزعة القومية هي التي توحد بين الدعوة إلى دولة إسلامية تحت قيادة العرب وبين الدعوة إلى دولة عربية خالصة مستقلة، فإن فرقاً يقوم بين هاتين النزعتين القوميتين من حيث أن الأولى نزعة قومية متخلفة مطبوعة بطابع إقطاعي بوصفها تقيم ترابطاً بين الدين والقومية في إطار الإعلاء من شأن العرب والإقلال من شأن الشعوب الأخرى. والعرب يظلون وفق هذا الطرح عرباً مسلمين. أما الدعوة الأخرى الدعوة إلى دولة عربية مستقلة، فتنطوي على نزعة تنويرية لا دينية تزيل الاختلاف الديني بين العرب أنفسهم، بالتالي فهي مطبوعة بطابع برجوازي.

في النزعة الأولى يبرز مفهوم الخليفة العربي، وفي الثانية يبرز مفهوم الدولة الديمقراطية والحاكم المنتخب.

ويجب أن نشير إلى أن الحدود بين هذين النمطين من النزعة القومية العربية ظلت حدوداً مائعة. وهذا إن دل على شيء، إنما يدل على تعقد الشروط التي أنتجت الفكر القومي. وأهمها متانة العلاقات الإنتاجية الإقطاعية التي لم تستطع العلاقات الرأسمالية الوليدة أن تزعزها زعزعة شديدة. وبروز الصراع القومي بين شعوب الامبراطورية في ظل هذه الحالة، والغموض الذي طبع عملية الانتماء القومي لدى عدد كبير من المثقفين، بحيث تداخلت النزعة المعادية لأوروبا والنزعة المؤيدة لتقدمها، مع النزعة السياسية للحفاظ على السلطة العثمانية اتجاه أطماع الغرب، مع النزعة المتنامية بالإحساس القومي والإحساس بالاضطهاد، مع الطموحات ذات الطابع الفردي مع الشعور بعجز الامبراطورية العثمانية عن البقاء، وما يولده ذلك من تشاؤم بمستقبلها.

ولهذا كله فلقد مضى زمن قبل أن يتبلور الفكر القومي في صيغته العلمانية الصرفة والواضحة.

وباستطاعتنا أن نحدد صيغ الفكر القومي العربي حتى الحرب العالمية الأولى بثلاث صيغ رئيسة، وليست نظيفة تماماً: صيغة القومية العثمانية، وفي قلب هذه الصيغة نما وترعرع التيار القومي العربي في أشكال مختلفة، أهمها حق الشعوب داخل الامبراطورية، والتأكيد على حق العرب بالمساواة مع الأتراك. ثم صيغة القومية الإسلامية، التي يكون فيها «للشعب العربي» أو للعرب، مكانة خاصة من حيث هم حملة الرسالة وكتاب الله مكتوب بالعربية، وتكون الدولة بقيادة سلطة عربية، بدل السلطة التركية.

وأخيراً صيغة القومية العربية العلمانية، التي تدعو إلى الاستقلال السياسي الكامل عن السلطة العثمانية، وتأسيس دولة عربية هي في الغالب ليست حدود الوطن العربي الراهن، بل حدود بلاد الشام والعراق.

وإذ تحفظنا سابقاً من أن هذه الصيغ ليست نظيفة، فإنما أردنا القول أن تداخلاً كبيراً موجود بين هذه الصيغ، أو جرت عملية انتقال واسعة من هذه الصيغة إلى تلك. بل ونجد هذه الصيغ الثلاث لدى مفكر واحد كالكواكبي مثلاً، في صور تتفاوت بدرجة وضوحها وغموضها.



الكواكبي أو المثقف السياسي النموذجي في عصر النهضة:

عبد الرحمن الكواكبي نهضوي كبير، عكس عصره بكل ما يعج به من تناقضات، فجاءت آراؤه السياسية معبرة عن مثقف إسلامي قومي عربي وليبرالي. بكلمة أخرى، جمعت أفكار الكواكبي بصورة ما كل مفاهيم النهضة العربية السياسية. عاش الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢) الجزء الأكبر من حياته العملية في فترة الحكم الحميدي (١٨٧٦ - ١٩٠٩). وهي الفترة التي شهدت استبداداً لا مثيل له في تاريخ الإمبراطورية العثمانية.

ومن المعروف أن السلطان عبد الحميد قد تسلم السلطة عام ١٩٨٧ عبر انقلاب ضد أخيه السلطان مراد، قاده الاتجاه الإصلاحي الذي كان على رأسه التنويري مدحت باشا. في بداية حكم عبد الحميد ظهر الدستور كتتويج لجهود دعاة الإصلاح. وجاء الدستور ليجعل من جميع رعايا الدولة العثمانية مواطنين متساوين أمام القانون، بمعزل عن الانتماء القومي أو «الأقوامي» أو الديني. وغدت الدولة في ظل الدستور دولة برلمانية، حيث تقرر ضرورة وجود هيئة برلمانية، تتكون من مجلس الأعيان ومجلس المبعوثان. لكن السلطان عبد الحميد سرعان ما عطل الدستور مدة ثلاثين عاماً، ولم يعد إليه إلا مرغماً بعد عام ١٩٠٨.

وخلال ثلاثين عاماً كرس عبد الحميد ديكتاتورية فظة، واستبداداً

مروعاً، يدعمه في ذلك عدد كبير من الإقطاعيين ـ الذين استلموا الجهاز الحكومي ـ من الأكراد والألبان والعرب. وازدادت هيمنة رجال البلاط السلطاني ورجال الدين، واستشرى البوليس السري في جميع الولايات، وتوسع جيش المخبرين المأجورين توسعاً كبيراً. وغدا القمع الوحشي الأسلوب الوحيد للقضاء على أصحاب الآراء التنويرية، وتمت ملاحقة المفكرين والمصلحين الذين ـ بسبب القمع ـ هاجروا إلى مصر. وكان من بينهم عبد الرحمن الكواكبي. ولقد منع السلطان عبد الحميد استخدام مصطلحات «الدستور» و«الثورة» و«الاستبداد» و«مجلس النواب».... إلخ. وتحولت المطبوعات في عهده إلى وسيلة من وسائل تكريس الأفكار الرجعية. ولم يبق في سوريا مثلاً من العدد الكبير من الصحف التي كانت تصدر في مرحلة الدستور، سوى تلك التي تمسكت بالتوجيهات الرسمية.

وكأي ديكتاتور فرض عبد الحميد على الصحف أن تتحدث يومياً عن الأمن المخيم على البلاد، وعن السعادة التي يتمتع بها الرعايا العثمانيون، من أقصى البلاد إلى أقصاها، وكان عليها أن تبتهل إلى الله كي يطيل أيام السلطان(١٠٦).

وفي عهد هذا المستبد، انهزمت الإمبراطورية العثمانية أمام روسيا، وفتح الطريق أمام الغرب لعملية اقتسام تركة الرجل المريض، وتنازل السلطان المعظم عن قبرص لبريطانيا، واحتلت فرنسا تونس عام ١٨٨١، واحتلت بريطانيا مصر عام ١٨٨٢.

في هذا المناخ ظهر الكواكبي كداعٍ للإصلاح، إصلاح الدين و«الأمة» والحكم، بداية في حلب التي عرفت ازدهاراً تجارياً، ثم في مصر التي ضمت نخبة المصلحين من جميع الأنواع.

الكواكبي والإسلام:

مهما كانت روح التمرد قوية عند الكواكبي، فإنه لم يرق بإصلاحه الديني إلى المستوى الذي وصل إليه الإصلاح الديني لدى الإصلاحي محمد عبده. كان محمد عبده فيلسوفاً أقدر على صياغة آرائه بصورة نظرية. وكان أكثر عمقاً وتبحراً في معرفة أمور الدنيا والدين، ولهذا جاء إصلاحه تأويلاً ذكياً مخالفاً في كثير من الأحيان ظاهر النص. أما الكواكبي، كان رجل سياسة من الطراز الرفيع، فجاء خطابه الإصلاحي دون المستوى النظري لتناول المشكلات، وتوظيفاً مباشراً لأهدافه السياسية القائمة على الوقوف ضد السلطة العثمانية التي اضطهدته مباشرة وسجنته وخلعت عن عائلته لقب نقباء الأشراف.

كان على الكواكبي أن يواجه ـ كما واجه غيره ـ الإحراج الكبير، كيف يمكن للإنسان المسلم أن يعادي السلطة العثمانية المسلمة، أو يعادي الأتراك المسلمين، مع الاحتفاظ برابطة الدين والانتماء إلى الإسلام الذي لا يميز بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى..؟.

كان الحل الممكن والمناسب في هذه الحالة، هو تأكيد وجود نوعين من الإسلام: إسلام حقيقي وإسلام مزيف، إسلام أصيل وإسلام علقت به الترهات والشعوذات. وانطلاقاً من تقسيم كهذا ـ أكده الكواكبي ـ كان من السهل نفي الإسلام عن جزء من المسلمين، والنظر إليهم كخارجين عن الدين الأصيل. لقد أصبح الدين الإسلامي بالنسبة إلى الكواكبي دينين: دين محافظ قائم على الشعوذة والدفاع عن السلطة والتكسب والعداء للعلم، إنه إسلام الدروشة. وإسلام الحق والعلم والعقيدة الإنسانية والحرية والعدالة.... إلخ. وهو الإسلام الصحيح.

والكواكبي كأي مصلح ديني يبحث عن أسباب فساد الأمة فيجدها

فيما يجد، في فساد الإسلام. ولا نتوقع أن نجد عنده بحثاً ٢ي الأسباب التاريخية والاجتماعية التي أدّت إلى تحول الدين إلى حالته المرفوضة، وظاهرة معيقة للتقدم الاجتماعي. كل ما في الأمر، أنه وضع يديه على مظاهر التدين السائد في عصره، فوجدها متناقضة مع الأصول، أو مع مرحلة تاريخية محددة هي فجر الإسلام. ولهذا دعا إلى بعث الإسلام الأول. إسلام الرسول والخلفاء، والنظر إلى المراحل الطويلة من التاريخ المليئة بالمحن والآلام والفساد والانحطاط بوصفها انزياحاً عن جادة الأصول.

إذ ذاك لا يرى الكواكبي في التصوف والنزعة الجبرية والتعارض بين العقل وبين النقل إلا مظاهر تخفي جوهر الدين الحقيقي وتتعارض معه. إن هذه النظرة وما تنطوي عليه من سذاجة في التفكير ذات دلالة اجتماعية سياسية إيجابية. لأنها تقر بعجز الأيديولوجيا الدينية السائدة على التلاؤم مع الواقع الجديد، وتصبح العودة إلى الأصول شكلاً من أشكال الرفض للواقع، وسلاحاً بيد الفئات الأكثر تقدماً والدائرة في فلك الدين. ومن هنا نفهم لماذا طوى الكواكبي مرحلة طويلة من التاريخ الإسلامي تبدأ من صراع علي ومعاوية وتنتهي بالمرحلة التي عاشها، والنظر إليها كخرق للحقيقة الإسلامية. وحتى المذاهب الأربعة لم تنجُ من نقده وتوجيه اللائمة إليها، وهو الذي لم يرَ فيها مذاهب يجب أن تفرض على المسلم التزاماً بها[١٠٧].

لنعد إلى ما أسميناه إسلاماً مزيفاً من وجهة نظر الكواكبي. فلقد لخص السيد الفراتي الأسباب الدينية التي تقف وراء الفتور الحاصل في أوصال «الأمة» في سيادة عقيدة الجبر، وتفشي الجدل في العقائد، وتفرق الناس في الدين، وفقدان الدين سماحته وسهولته، واستبدال التشدد بالسماحة، وتحول الدين إلى زهد وتصوف وتأويلات متعفنة حتى بدا أن العلوم

العقلية تنافيه، وسيطرة التقليد والتعصب لآراء المتأخرين وهجر النصوص[١٠٨].

لكن تقهقر الإسلام ليس جديداً كما يرى الكواكبي، فهو ابن ألف عام. ولا ندري أن كان يقصد ألف عام هجرية أم ميلادية. فإذا كان المقصود ألف عام هجرية وهو الأرجح كما نعتقد ـ فإن ازدهار الإسلام لم يدم أكثر من ثلاثة قرون. ويعد ذلك ظهر التأويل والتفسير والاختلاف في المذاهب ودخلت العناصر غير العربية الإسلام، وسيطرتها على الدولة العربية في الفترة الأخيرة من حياة الحضارة العباسية. والكواكبي لم يخفِ امتعاضه من العباسيين وتقويمه السلبي لهم حين كتب يقول: «وأما الفتنة الثانية، فلم تزل مستمرة، وهي أن الخلفاء العباسيين مالوا إلى تعميق النظر في العقائد، فخدمهم من خدمهم من علماء الأعاجم تقرباً إليهم في علم الكلام، وأكثروا من القيل والقال»[١٠٩].

الإسلام في المرحلة العثمانية قد دخل تحت ولاية العملاء الرسميين وولاية الجهلة المتعميين، وهؤلاء هم المقربون من الأمراء على أنهم علماء، وقد ارتبط القضاء والإمضاء بهم[١١٠]. وكان الكواكبي يشير إلى حاشية السلطان عبد الحميد من «علماء الدين»، أمثال الشيخ أبو الهدى الصيادي، الذي كان الكواكبي يناصبه العداء لأسباب شخصية وأيديولوجية: لم ينظر الكواكبي في الأسباب التي تجعل من تحول الإسلام إلى دين «رسمي» أمراً واقعاً. كيف يمكن أن نفهم تحول الدين على أيدي جماعات أو أفراد إلى أداة من أدوات تبرير ممارسة السلطة السياسية؟ وهل قيام الإسلام بهذه الوظيفة سبب أساسي لفهم أسباب خريفه؟

ولكن الدين الشعبي ليس اقل تخلفاً من الدين الرسمي كما يرى الرحالة ك. بل إنه رأى الحال الذي وصل إليه الإسلام لا يختلف في شيء

عما كان في الجاهلية «فمن المسلمين من استبدلوا الأصنام بالقبور، فبنوا عليها المساجد والمشاهد، وأسرجوا لها، وأرخوا عليها الستور.. ومنهم من استعوضوا ألواح التماثيل عند النصارى والمشركين بألواح فيها أسماء معظميهم.. ومنهم ناس يجتمعون لأجل العبادة بذكر الله، ذكراً مشوباً بإنشاد المدائح والمغالاة لشعراء المتأخرين... وبإنشاء مقامات شيوخية تغالوا فيها بالاستغاثة بشيوخهم والاستمداد منهم بصيغ لو سمعها مشركوا قريش لكفروهم... ومنهم جماعة لم يرضوا بالشرع المبين فابتدعوا أحكاماً سموها علم الباطن، أو علم الحقيقة، أو علم التصوف، علماً لم يعرف شيئاً منه الصحابة والتابعون وأهل القرون الأولى، المشهود لهم بالفضل في الدين... ومنهم فئة اخترعوا عبادات وقربات لم يأتِ بها الإسلام، ومنهم قوماً يعتبرون البلادة سلاحاً، والخمول خيراً، والخبل خشوعاً، والصرع وصولاً... ومنهم كهنة العرب يدعون علم الغيب بالاستخراج من الجفر والرمل وأحكام النجوم...»(١١١).

كم هي واضحة هنا اللهجة الوهابية في نقد الدين السائد، والأثر الكبير الذي تركته في وعي الكواكبي. ولهذا جاء احتجاج الكواكبي ضد دين السلطة ودين الشعب، احتجاجاً يندرج في الشكل الأولي والبسيط للإصلاح الديني الوهابي. فهو لم ير في التصوف إلا شعوذة، ولم يكتشف جوهره الاجتماعي، وما انطوى عليه من نوعة إنسانية وتحررية توحد بين الله والإنسان. وربما تكون الحالة التي وصل إليها التصوف من دروشة، مبرراً للنقد الذي وجهه الكواكبي للتصوف.

إن الدعوة إلى العودة إلى الإسلام في براءته الأولى، خارج عملية البدء بالتأويل العقلي للنص، جعلت الكواكبي غير قادرٍ على رؤية الجانب المزدهر جداً من الميتولوجيا الإسلامية التي أنشأها المعتزلة. والمفكر الفلسفي الذي أخضع قضية العلاقة بين الله والعالم إلى تناول فلسفي، والتنظير

للحقيقتين العقلية والنقلية. وهو لم ير في علم الكلام سوى ثمرة من ثمرات تآمر الأعاجم. واستناداً إلى ما سبق، فإن الكواكبي قد جعل أحد الصفات التي تميز العالم: «أن يكون صاحب عقل سليم فطري، لم يُفسد ذهنه بالمنطق والجدل التعليميين والفلسفة اليونانية والإلهيات الفيثاغورية، وبأبحاث الكلام وعقائد الحكماء، ونزعات المعتزلة، واغرابات الصوفية، وتشديدات الخوارج، وتخريجات الفقهاء المتأخرين، وحشويات الموسويين، وتزويقات المرائين، وتحريفات المدلسين». «مرحى»(١١٢).

ما الذي أبقاه الكواكبي للعالم من صفات؟ لم يبق سوى ظاهر الشرع والواجبات الخمس. ويبدو أن التاريخ بالنسبة إلى الكواكبي عامل إفساد للإسلام. أفسد القرآن وأفسد الحديث. وأن جميع من ذكرهم سلباً عامل إفساد للعامة. وهو بهذا يسد الطريق أمام العقل والاجتهاد، مبالغاً في ذلك أكثر من تهافت الفلاسفة للغزالي، أو نقد المنطق لابن تيمية. وهذه النزعة الموغلة في السلفية، التي ترفض كل إنجاز عقلي وفلسفي بل ديني اجتهادي، ليست إلا شكلاً متطرفاً من أشكال الأوتوبيا الرجعية، التي تريد للتاريخ أن يعود القهقرى بقفزة واحدة تتجاوز أكثر من ألف عام. ولهذا لا ينطوي الإصلاح الديني عند الكواكبي على نزعة تقدمية، لأنه يقف عند جانب واحد فقط، هو جانب ضرورة العودة إلى الأصول. ولكن الإصلاح الديني لا يعود للأصول، إلا من أجل البدء بعملية تأويل جديد لهذه الأصول بما يتوافق وحاجات المرحلة الجديدة. وهذا هو بالأصل جوهر الإصلاح الديني عند عبده.

وما ترحيب العقاد بوجهة نظر الكواكبي إلا دفاعاً منه عن نزعة علموية خالصة، وهو الذي رأى في رفض الكواكبي الفلسفة والجدل علاقة صحة، ورأى في استحسانه العلوم الطبيعية نظرة ثاقبة(١١٣).

«وبعد نيف وخمسين سنة من قيام الدعوة الكواكبية، لا يزال أساسه القويم الذي اختاره للإصلاح الديني صالحاً للبناء عليه: عقيدة خالصة من شوائب الجهل والسفسطة تؤمن بدينها ودنياها على بصيرة»[١١٤]. بهذه الجمل السريعة والسطحية يحول العقاد النزعة العقلانية والفلسفة والمنطق إلى جهل وسفسطة.

ترى ما الذي يجعل العقاد مؤيداً للكواكبي في هذه المسألة؟ يبدو لي أن ما يفكر به العقاد مختلف عما قصد إليه الكواكبي.

كان الكواكبي مؤمن حقاً بأن اللاهوت الإسلامي والتصوف والمنطق والفلسفة والجدل قد ضرت بالإسلام الحقيقي العربي النشأة. وأن «الأعاجم» قد لعبوا الدور الأهم في صناعة هذه المباحث، التي خلقت التشيع والفرق الدينية الكثيرة، ورأى في التصوف ابتعاداً عن الفعل، وهروباً من الحياة. وهو إذ حصر الدين ـ دون زيادة أو نقصان ـ في القرآن والحديث، فإنما أراد أن يضيق أكثر فأكثر من حركة الدين ذاته، وتحويله إلى عبادات وقيم أخلاقية بعيداً عن مسائل الحياة السياسية قبل كل شيء. وأفق تفكيره محكوم أصلاً بما أتاح له أواخر القرن التاسع عشر. أما العقاد فإنه مدافع وبصراحة عن المجتمع التقني في شروط منتصف القرن العشرين. إنه ضد الشيوعية وضد الاستعمار ومع الرأسمالية بأن واحدة. ولهذا فهو ضد الفلسفة وضد الايديولوجية ومع العلم. والإسلام مقبول بوصفه غير متناقض مع العلم ـ أي مع الرأسمالية. ودون أن يفسد عملية التحديث. والعقاد برجماتي نخبوي من الطراز الرفيع. لا يريد للفلسفة وللأفكار التحررية أن تنتشر بين العامة وأشباه العامة[١١٥].

أراد الكواكبي أن يسحب الدين من السلطة الاستبدادية، ويهاجم الدين السائد بوصفه أداة من أدواتها. فالسياسيون الإفرنج مصيبون في

نظرتهم إلى القرآن بوصفه مؤيداً للاستبداد السياسي أو مؤيد منه. ومع ذلك فلهم الحق عندما يبنون حكمهم هذا على مقدمات مايشاهدون من حال المسلمين من استعانة مستبديهم بالدين[١١٦].

بل إن فقر «الأمة» وجهلها ليس إلا مظهراً من مظاهر التخلي عن الشريعة الإسلامية كما هي. لقد كتب يقول: «إن شريعتنا مبنية على أنه في أموال الأغنياء حقاً معلوماً للبائش والمحروم، فيؤخذ من الأغنياء ويوزع على الفقراء. وهذه الحكومات الإسلامية، قد قلبت الموضوع، فصارت تجبي الأموال من الفقراء والمساكين وتبذلها للأغنياء وتحابي بها المسرفين والسفهاء»[١١٧].

والحقيقة إن إسلام الكواكبي إسلام بسيط وليس معقداً، فالله شعور فطري لا يحتاج إلى دليل عقلي على وجوده. وما حاجة البشر إلى الرسل إلا من أجل الاهتداء إلى كيفية الإيمان بالله كما يجب من التوحيد والتنزيه. ومحمد عليه السلام بلغ رسالته ولم يترك ولم يكتم منها شيئاً، وإنه أتم وظيفته بما جاء به من كتاب الله وبما قاله أو فعله أو أقر على سبيل التشريع كمالاً لدين الله... ولا بد من اتباع ما جاء به «الصريح المحكم من القرآن» والواضح الثابت كما قاله الرسول أو فعله أو أقره أو ما أجمع عليه الصحابة. إن أدركنا حكمة التشريع أو لم نقدر على إدراكها، وأن نترك ما يتشابه علينا من القرآن منقول فيه، كل من عند ربنا، وما يعلم تأويله إلا الله[١١٨].

إن التشديد على أن الرسول قد بلّغ رسالته دون أن يكتم منها شيئاً، يعني سد باب التأويل والاجتهاد العقليين. ولهذا يؤكد أن الزيادة أو النقصان على ما بلغنا إياه رسول الله أمر محظور.

والحياة بكل أبعادها لا تنحصر بهذا الحيز الضيق من الدين. وهذا ما وعاه الكواكبي، إذ من أصول الدين ـ كما يرى ـ أن نكون مختارين في شؤوننا الحيوية، نتصرف بها كما نشاء، مع رعاية القواعد العمومية التي شرعها

الرسول وتقتضيها الحكمة الفاضلة «كعدم الإضرار بالنفس، والاعتدال بالأمور، والإنصاف في المعاملات، والعدل في الحكم والوفاء بالعهد... إلخ.

إن شؤون الحياة هي بلغة معاصرة مجالات الاقتصاد والأخلاق والسياسة وهي مجالات يتضمنها مفهوم أو مصطلح «الإسلامية» الذي ينطوي بنفس الوقت على الأصول. فالإسلامية مؤسسة على «الإرادة الديمقراطية أي العمومية، والشورى الارستقراطية أي شورى الأشراف. وقد مضى عهد النبي عليه السلام وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بأتم وأكمل صورها، خصوصاً أنه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلق في غير مسائل الدين»(١١٩).

إذاً الكواكبي يميز بين الدين والسلطة المدنية. فالإسلامية فلسفة الحياة إن صح التعبير، الحياة الاجتماعية. ولكنها بالمعنى السياسي استعادة لمفهوم الشورى، أو لحالة السلطة زمن الرسول التي لم تكن دينية خالصة.

والشورى بالمعنى الكواكبي، تعزل العامة عن المشاركة في الحياة السياسية لأنها شورى ارستقراطية، شورى الأشراف. أي، أن الأشراف هم الورثة الشرعيين لسلطة النبي والخلفاء. وكان الكواكبي يعتبر نفسه هو من هذه الفئة. والديمقراطية ـ بهذا المعنى ـ ديمقراطية فئة تذكرنا بأحرار اليونانيين. فلم يكن مفهوم الديمقراطية عند الكواكبي ذا مضمون شعبي، أو غربي تنويري، بل مضمون مشتق بالأساس من الماضي العربي، وتحقيق الديمقراطية ـ أصلاً ـ ليس رهناً باختيار الشعب، وقدرته على تغيير السلطة ـ بل هو ثمرة حكمة عقلاء الأمة على عنف الدهماء.

هل يتنافى مفهوم الإسلامية مع نزعة الكواكبي ضد الاستبداد؟ ربما، ويجب أن لا نتوقع من الكواكبي خطاباً خالياً من التناقض.

□ □ □

النزعة القومية الكواكبية ـ الخلافة العربية والرابطة الإسلامية:

يكاد يجمع أكثر مؤرخي عصر النهضة العربية، على أن الكواكبي يعتبر أحد أهم مؤسسي الاتجاه القومي العربي بل و«العروبة». غير أن قبول هذا الرأي يصطدم في نهاية تحليل فكر الكواكبي في إطار عصره برفض مشتق من فكر الكواكبي ذاته. ويجب أن نميز في واقع الحال ـ بين نزوع قومي بدائي يعلي من شأن العرب ـ كجماعة ـ وبين تأسيس نظري لمفهوم الأمة العربية والدولة السياسية العربية. والكواكبي مفكر يندرج في إطار النزوع القومي البدائي. ونقصد بالبدائي أنه نزوع ما قبل برجوازي، ولا ينطوي على نزعة قومية تحررية علمانية. الكواكبي ـ قبل كل شيء عربي مسلم يكره الأتراك، كحكام متسلطين يحتقرون العرب كما أحس الكواكبي في حينه. في حالة كهذه إنما تقوم المفاضلة بين الأقوام: أيهما أفضل وأحق بالحكم. وهذه حالة ليست جديدة وقد اتخذت في مرحلة من المراحل صفة «الشعوبية». إذ ذاك يغدو الموقف معروفاً سلفاً بالنسبة إلى الكواكبي. العرب أفضل من الترك وبهم يجب أن تناط السلطة ولهم يجب أن يكون حكم الدولة الإسلامية.

لقد أورد الكواكبي في أم القرى، على لسان السيد الفراتي، الأوصاف التي أطلقها الأتراك على العرب، ويشير إلى احتقار الأتراك للعرب كقولهم عن عرب الحجاز العرب الشحاذين، واطلاقهم لقب الفلاحين الأجلاف على أهل مصر، وقولهم في عرب سوريا ادع الشام وسكرياتها ولا تر وجوه العرب، ووصفهم العربي بأنه قذر إلخ[١٢٠].

وفي رد فعل على هذه الأوصاف التي يطلقها الترك على العرب، لا يجد العربي حرجاً في القول: «ثلاث خلقن للجور والفساد القمل والترك والجراد»[١٢١].

ولا يتوقف الأمر عند كره الترك للعرب، بل إن الفراتي لا يرى في الترك أو بكلمة أدق في سلاطينهم حافظين للدين. فالسلطان محمد الفاتح ـ وهو أفضل آل عثمان ـ قد قدم الملك على الدين، حيث تآمر على إزالة بني الأحمر مع فردينان ملك الأرغوان، والسلطان سليم غدر بآل العباس واستأصلهم حتى أنه قتل الأمهات لأجل الأجنة، كما أعان سلاطين آل عثمان الروس على التتار المسلمين وأباحوا الربا[١٢٢]. ومعاداة العرب معاداة للدين، فلا يبقى إلا أن تنحصر الخلافة بالعرب، لا تعصباً للعرب ـ كما يقول ـ بل لأنه يرى ما لابد أن يراه كل مدقق يتفحص الأمر: من أن الغيرة على الدين وأهله والاستعداد لتجديد عز الدين منحصران في أهل المعيشة البدوية من العرب، والمشيئة الإلهية حفظتهم من تلك الأمراض الأخلاقية التي لا دواء لها. والعرب من المسلمين أقرب من غيرهم للأنفة وحسن المعاملة والثبات على العهد.

والعرب في نظر الكواكبي أيضاً نوعان ـ عرب الجزيرة والعرب بعامة.

وعرب الجزيرة هم الذين يعول عليهم الواكبي قبل كل شيء في قيادة الشعوب الإسلامية، لأسباب جغرافية وأخلاقية قبل كل شيء. فإلى جانب أن الجزيرة مشرق النور الإسلامي وفيها المسجد النبوي والكعبة العظيمة، فعرب الجزيرة مستحكم فيهم التخلق بالدين لأنهم مناسب لطبائعهم الأهلية أكثر من مناسبته لغيرهم. وهم أعلم بقواعد الدين وحرصاً على حفظه. وما زال الدين عندهم حنيفاً سلفياً. وهم أقوى المسلمين عصبية لما فيهم من خصائص البدوية. وأمراء الجزيرة جامعون بين

شرف الآباء وشرف الأمهات والزوجات، وعرب الجزيرة أقدم الأمم مدنية وأقدرهم على تحمل شغف العيش، وأحفظ الأقوام على جنسيتهم وأحرصهم من بين الأمم الإسلامية على الحرية والاستقلال كما أن الجزيرة أنسب المواقع لأن تكون مركزاً للسياسية الدينية لتوسطها بين أقصى آسيا شرقاً وأقصى أفريقيا غرباً، وأفضل الأراضي لأن تكون ديار أحرار لبعدها عن الطامعين والمزاحمين نظراً لفقرها الطبيعي (طبعاً كتب ذلك قبل ظهور النفط ولو كان الكواكبي حياً الآن لغير رأيه حتماً).

أما العرب بعامة فلغتهم أغنى لغات المسلمين في المعارف ومصونة بالقرآن الكريم من أن تموت، وهي لغة عامة المسلمين.

والعرب أقدم الأمم اتباعاً لأصول تساوي الحقوق وأعرقهم في أصول الشورى وأهداهم لأصول المعيشة الاشتراكية. وأنسبهم لأن يكونوا مرجعاً في الدين(١٢٣).

من الخطأ ـ طبعاً ـ أن نتعامل مع هذه الأفكار وفق مستوى المعرفة الراهنة وفي إطار شروطنا التاريخية المعاصرة. ومع ذلك من الخطأ أن نعتبرها موقفاً ناضجاً من قضية العروبة «كما يرى محمد عمارة مثلاً»(١٢٤).

«فالعروبة» مصطلح يشير إلى المذهب القومي العربي في صورته التي أخذها في فترة ما بين الحربين وما بعدها. وهي صورة وجود أمة عربية واحدة لها مقوماتها الأساسية التي لا تختلف عن مقومات أية أمة، وحدة اللغة والتاريخ والأرض والثقافة والمصالح. أمة تنزع إلى إقامة وحدة سياسية، ودولة تضم جميع أبناء الأمة الواحدة بمعزل عن أية رابطة أخرى ولاسيما رابطة الدين.

ولم يكن الكواكبي قادراً في عصره إلى الوصول إلى ذلك المستوى من

التفكير القومي. إذ ظل مفهوم الأمة لديه مفهوماً غامضاً تارة يشير إلى معنى الجماعة، وتارة إلى معنى الرابطة الإسلامية، ولهذا ليس غريباً أن يكون المصطلح الذي قدمه الكواكبي للتعبير عن اتجاهه في الفكر السياسي هو مفهوم «الإسلامية».

والعرب لايشكلون بالنسبة إليه أمة واحدة، ولم يصدر في آرائه عن هدف مباشرة أو غير مباشر في إقامة دولة عربية واحدة. بل أن قيمة العرب وأهميتهم وضرورة أن يكونوا مركز الدولة الإسلامية «وأرستقراطيتها» قائمة في كونهم مسلمين أصلاء قبل كل شيء ولغتهم لغة القرآن. أو بكلمة أدق العرب عند الكواكبي قيمة أخلاقية، ولا سيما الجزء الذي لم يفسد منهم وظلوا على بداوتهم أي عرب الجزيرة.

وعرب الجزيرة في عصر الكواكبي مجموعة من القبائل المتناحرة، تعيش حياتها المجتمعية في مرحلة ما قبل الرابطة الدينية أو القومية. بل إن رابطة القبيلة هي الرابطة الأقوى التي تحدد انتماء العربي آنذاك. وبالتالي حتى الصفات التي خلعها الكواكبي على عرب الجزيرة لم تكن أكثر من صفات موجودة في ذهن الكواكبي فقط. في الوقت الذي كان فيه عرب الشام أكثر احساساً برابطة القومية وإن كانت هي الأخرى لم ترق إلى مستوى التعبير عن أمة متعينة.

ومن الخطأ الانطلاق من دعوة الكواكبي إلى إقامة خلافة عربية يخضع لها جميع المسلمين إلى الإقرار بنضج فكرة العروبة عنده.

* * *

ما يؤكد قولنا، السابق هو حديث الكواكبي عن الشرق الذي يقف مقابل الغرب، وهو في هذه النقطة أكثر احساساً بشرقيته من انتمائه العربي، شرقية ولّدها العداء للغرب. أي أن الغرب الذي ينظر إليه

الكواكبي نظرة عداء لم ينتج لديه مفهوم العرب أو الأمة العربية بل مفهوم الشرق الذي يضم أقواماً أخرى كثيرة غير العرب.

يجب أن نشير هنا إلى أن كره الكواكبي للغرب لم يصدر عن النظرة إلى الغربيين بما لديهم من صفات عرقية كما ظن هشام شرابي[١٢٥] مستنداً إلى نص التقطه من طبائع الاستبداد. أجل لقد كتب الكواكبي يقول: «الغربي مادي الحياة، قوي النفس، شديد المعاملة، حريص على الاستئثار، حريص على الانتقام، كأنه لم يعد عنده شيء من المبادىء العالية، والعواطف الشريفة التي نقلتها له مسيحية الشرق. فالجرماني جاف الطبع، يرى أن العضو الضعيف الحياة من البشر يستحق الموت، ويرى كل الفضيلة في القوة، وكل القوة في المال. فهو يحب العلم ولكن لأجل المال، ويحب المجد ولكن لأجل المال. واللاتيني منه مطبوع على العجب والطيش، يرى العقل في الاطلاق، والحياة في خلع الحياء، والشرف في الزينة واللباس، والعز في التغلب على الناس»[١٢٦].

في النص السابق رسم الكواكبي صورة صحيحة جداً للغرب في عصره أي كان حديثه عن المجتمعات الرأسمالية الغربية. أنها صورة الرأسمالي الذي رآها الكثير من الغربيين المفكرين آنذاك. إنه مجتمع خالٍ من القيم النبيلة وقيمة القيم هي المال، التي تحطم العواطف النبيلة، والمال يفسر حبهم للعلم وللمجد، وإذ كانت هذه الصورة للغرب صورة صحيحة، فإن الكواكبي لم يكن قادراً على تحليل أسباب بروز هذه الصورة الأخلاقية الكريهة للغرب تحليلاً عميقاً. والمال عنصر أساسي من عناصر تحطيم القيم الأخلاقية «العالية» بالمعنى الكواكبي. ولكن متى وكيف يصبح المال سبباً لتحطيم القيم؟ هذا ما لم يلتقطه الكواكبي. وإن النقد الأخلاقي للغرب لا يعني على الاطلاق أن الكواكبي وقف موقفاً عدائياً من المجتمع الرأسمالي بعامة. بل أدان فقط مظاهر المجتمع الرأسمالي،

وتقابل هذه الصورة الأخلاقية الشنيعة للغربي صورة سياسية جميلة له. مما يدل على أن الكواكبي الذي يكره الغرب معجب بنفس الوقت بمستوى الحياة السياسية التي وصل إليها ولا بأس هنا أن نورد الاختلاف الذي رآه الكواكبي بين الغربي والشرقي فيما يتعلق بوعيهما السياسي.

الغربي	الشرقي
١ ـ الغربيون يستحلفون أميرهم على الصداقة في خدمتهم لهم والتزام القانون.	١ ـ السلطان الشرقي يستحلف الرعية على الانقياد والطاعة.
٢ ـ الغربيون يمنون على ملوكهم بما يتكرمون من فضلاتهم.	٢ ـ الشرقيون يتكرمون على من شاؤوا بإجراء أموالهم عليهم صدقات.
٣ ـ الغربي يعتبر نفسه مالكاً لجزء مشاع من وطنه.	٣ ـ الشرقي يعتبر نفسه وأولاده وما في يديه ملكاً لأميره.
٤ ـ الغربي له على أميره حقوق وليس عليه حقوق.	٤ ـ الشرقي عليه لأميره حقوق وليس عليه حقوق.
٥ ـ الغربيون يصنعون لأميرهم قانوناً يسير عليه.	٥ ـ الشرقيون يسيرون على قانون مشيئة أمرائهم.
٦ ـ الغربيون قضاؤهم وقدرهم من الله.	٦ ـ الشرقيون قضاؤهم وقدرهم ما يصدر من بين شفتي المستعبدين.
٧ ـ الغربي لا ينفي ولا يثبت حتى يرى ويلمّس.	٧ ـ الشرقي سريع التصديق.
٨ ـ الغربي أكثر ما يغار على حريته واستقلاله.	٨ ـ الشرقي أكثر ما يغار على الفروج كأنه شرفه كله مستودع فيها.
٩ ـ الغربي حريص على القوة والمزيد منها.	٩ ـ الشرقي حريص على الدين والزيادة فيه.
١٠ ـ الغربي ابن المستقبل والجد.	١٠ ـ الشرقي ابن الماضي والخيال[١٢٧].

«وهكذا بين الشرقيين والغربيين فروق كثيرة قد يفضل في الافراديات الشرقي على الغربي، وفي الاجتماعيات يفضل الغربي على الشرقي مطلقاً»[١٢٨]. لماذا؟ يقول الكواكبي. الحكماء المتأخرون الغربيون ساعدتهم ظروف الزمان والمكان وخصوصية الأحوال، لاختصار الطريق فسلكوه، واستباحوا ما استباحوا، حتى أنهم استباحوا في التمهيد السياسي تشجيع أعوان المستبد على تشديد وطأة الظلم والاعتساف بقصد تعميم الحقد عليه، بمثل هذه التدابير القاسية نالوا المراد، أو بعضه من تحرير الأفكار وتهذيب الأخلاق وجعل الإنسان إنساناً»[١٢٩].

ساعدت في تكوين أخلاق الغربي ظروف الزمان والمكان وخصوصية الأحوال. إذاً لا فرق بين الشرقي والغربي من الناحية العرقية. وليس بيننا - ولا سيما عرب الجزيرة - وبين أعظم الأمم الحية المعاصرة فرق سوى في العلم والأخلاق العالية»[١٣٠].

والحقيقة أن الغرب يضيء الطريق أمام الكواكبي لرؤية عوامل الإصلاح السياسي في الشرق، والذي لا يقوم إلا بالعلم والديمقراطية. فالشرق أهمل العلم، بل وصار رمي المتطلع إلى العلم بالزندقة عادة في هذا الشرق «على حين أخذت هذه العلوم تنمو في الغرب، وعلى كل القرون ترقت وظهر لها ثمرات عظيمة في كافة الشؤون المادية والأدبية، حتى صارت كالشمس لا حياة لذي حياة إلا بنورها، فأصبح المسلمون مع شاسع بعدهم عنها محتاجين إليها لمجاراة جيرانهم»[١٣١].

وكما يقدم العلم سبل التقدم، فإن نزع الاستبداد طريق آخر لمجاراة الجيران، فإن دول أوروبا وأمريكا واليابان قد «أسعفها جدها لتبديد استبدادها، ولذلك نالت الشرف الحسي والمعنوي ما لا يخطر على بال أسراء الاستبداد»[١٣٢].

والغرب ذاته ـ هذا الذي نظر إليه كموطن العلم والديمقراطية ـ هو غرب طامع بالشرق وأدرك الكواكبي بصورة لا تخلو من الفطنة وعمق النظر للطبيعة العدوانية الاستعمارية التي ينطوي عليها غرب العلم والديمقراطية. وكشف الأهداف غير المعلنة للتملق الغربي والمستور وراء ضبط سلوكه السياسي في الشرق.

كتب الرحالة (ك)، قائلاً: «هذا الغربي أصبح مادياً، لا دين له غير الكسب، فما تظاهره مع بعضنا بالإخاء الديني إلا مخادعة وكذبة، هؤلاء الفرنسيون يطاردون أهل الدين، ويعملون على أن يتناسونه، بناء عليه، لا تكون دعواهم الدين في الشرق إلا كما يغرد الصياد وراء الأشباك»(١٣٣). إن اكتشاف الأهداف الاقتصادية الكامنة وراء تدخل الغرب وأوروبا، في شؤون «الشرق» ـ في تلك المرحلة المبكرة، وعي متقدم جداً، يميط اللثام عن وجه الغرب الحقيقي الذي بدا للبعض مخلصاً في سعيه لتقدم الشرق، «فالغربي مهما مكث في الشرق لا يخرج عن أنه تاجر مستمتع، فيأخذ مشاتل الشرق ليغرسها في بلده»(١٣٤).

والكواكبي واحد من القلائل الذي استخدم مصطلح الاستعمار للدلالة على الغرب، الاستعمار الذي لا يعنيه أبداً أن ينقل حضارته إلى «الشرق». فـ«الغربي يعرف كيف يسوس، وكي يتمتع، وكيف يأسر، وكيف يستأثر فمتى رأى فيكم استعداداً واندفاعاً لمجاراته أو سيقه، ضغط على عقولكم لتبقوا وراءه شوطاً كبيراً كما يفعل الروس مع البولنديين... وكما هو شأن دول الاستعمار»(١٣٥).

والطبيعة الاستعمارية للغرب التي شدد عليها الكواكبي، وكان فذاً في ذلك، لم تمنعه من رؤية جانب آخر إنساني يمكن أن يقدمه «أحرار» الغرب استناداً إلى هذا الجانب، مساعدة «للشرق» في الخروج من شروره.

كتب مؤلف أم القرى قائلاً «رعاك الله يا غرب... وحياك وبياك. قد عرفت لأخيك سابق فضله عليك، فوفيت وكفيت.. وقد اشتد ساعد بعض أولاد أخيك، فهلا تنتدب بعض شيوخ أحرارك لإعانة... أخيك على هدم ذاك السور، سور الشؤم والشرور ليخرجوا بأخوانهم إلى أرض الحياة... فيشكرون فضلك والدهر مكافأة»[١٣٦]. ما الذي يجعل الكواكبي الذي اكتشف بعمق الطبيعة الاستعمارية للغرب، معتقداً بأن الشرق والغرب أخوان؟.

يبدو لي أن في حديث الكواكبي عن الأخوة التي تجمع «الشرق» والغرب، تمايزاً مضمراً ينطلق منه الكواكبي بين السلطة الاستعمارية الغربية، وبين المجتمع الغربي الذي لا يخلو من جوانب إنسانية ثقافية. لهذا، لم يخاطب الكواكبي الدولة الغربية ذاتها، بل شيوخ أحرار الغرب، ذوي النزعة الإنسانية المتناقضة مع الطبيعة الاستعمارية للدولة.

كأنه أراد أن يقول: إنه مهما بدت لنا الطبيعة العدوانية الاستعمارية للغرب واضحة، فإنه لا غنى «للشرق»، إذا ما أراد أن يتقدم عن هضم منجزات الغرب ذاتها. وهذا لن يتم إلا خارج العلاقة التي تفرضها الدولة الغربية الاستعمارية. ونحن هنا أمام إقرار بشكل غامض قليلاً بوحدة التاريخ البشري والتواصل القائم بين الحضارات. فالغرب ذاته ـ كما يرى الكواكبي ـ لم يتقدم إلا بفضل «الشرق» وانتقال علومه وثقافته إلى الغرب، فجاء دور الغرب ليرد الجميل إلى الشرق. ولكن التعويل على شيوخ أحرار الغرب، نزعة رومانسية لا نستطيع القبض على جدل انتقال الثقافات. فالمسألة مرتبطة بذهن الكواكبي بموقف أخلاقي أكثر منه بالتقاط الشروط الموضوعية للعملية.

وإذا كانت حاجة الشرق إلى الغرب حاجة امتلاك لتقدمه المادي، فإن

حياة الغرب إلى الشرق ذات طبيعة أخلاقية. «يا غرب... لا يحفظ لك الدين غير الشرق، فماذا أعددت للفوضويين إذا صاروا جيشاً جراراً»[١٣٧].

فجوهر التناقض بين «الشرق» والغرب تناقض بين مصالح الشرق في التحرر والتقدم بين مصالح الغرب في الاستعمار والاستقلال. وبالتالي ليس تناقضاً دينياً بين الإسلام والمسيحية. هذه من جهة ومن جهة أخرى، فإن «الشرق» مدعو لامتلاك قوة الغرب، التي رأها الكواكبي في اجتماع شعوب كبيرة، وبارود أبطل الشجاعة، وكشف لأسرار الكيمياء والميكانيك، واكتشاف الفحم وعقد الشركات المالية الكبيرة[١٣٨]. ينحصر تفكير الكواكبي إذاً في العمل من أجل مجتمع رأسمالي ذو أخلاق إسلامية طوباوية تريد أن توفق بين ما لا يتوافق.

ولكن ماهو هذا الشرق الذي يحمل همه الكواكبي.؟ هل هو من طبيعة جغرافية أم قومية أم دينية؟

في نصٍ صريح للكواكبي يقول: «ما أحوج الشرقيين أجمعين، من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم إلى حكماء لا يبالون بغوغاء «العلماء» الغفل الأغبياء والرؤساء القساة الجهلاء»[١٣٩].

فالشرق بهذا المعنى جامع للأديان الأربعة... إنه عالم الحضارات القديمة.. إنه مفهوم ذو دلالة ثقافية جغرافية، تدخل فيه جميع الشعوب العربية والهندية والتركية والمغولية آنذاك.

ومن المفيد الإشارة إلى أن مصطلح الشرق كان مصطلحاً شائعاً في الكتابات العربية في عصر النهضة. وليس غريباً أن يفرد أديب أسحق لهذا المصطلح فصلاً خاصاً تحت عنوان ما هو الشرق. ويخلص إلى القول أن «تعريف هذا اللفظ عرقي لا ينطبق على حكم علمي، أو حدٍ جغرافي،

والمشهور فيه أن يطلق على بلاد آسيا من دون القسم الروسي، وعلى بلاد الروم من أوروبا والقطر المصري من أفريقية.. - ثم يضيف - أن الأوروبيين وإن اختلفت أراؤهم في تعريف الشرق وتحديده، فقد اتفقوا على الاعتقاد بانحطاط الشرقيين عنهم في رتبة الوجود(١٤٠). وغالباً ما كان يطلق هذا المصطلح في إطار الرد على «الغرب» الذي يضم دول أوروبا الرأسمالية.

فهو بهذا المعنى ينطوي على معنى حضاري في النهاية.

نخلص إلى القول، أن اللغة السياسية التي عرض الكواكبي فيها أراءه لم تتحدد كلغة مفكر قومي يشعر بانتمائه إلى أمة محددة بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة.

فهو مسلم تارة، وتارة أخرى عثماني، وطوراً عربي، وطوراً آخر شرقي. وإن شئت القول فهو مسلم عثماني عربي شرقي، ولا يحسبن أحد أن هذا الانتماء تعبير عن وعي مسبق، بل هو انعكاس لمستوى تطور الانتماء السياسي والثقافي والإثني في ذلك العصر.

تؤرقه حالة المسلمين قاطبة فهو مسلم، يدافع عن دولة تنهشها الأطماع الأوروبية الرأسمالية الاستعمارية، فهو عثماني، ويدافع عن حق قومه في الزعامة ضد من سلب الخلافة، فهو عربي، وينظر إلى الغرب بوصفه استعماراً، فهو شرقي. وهاجسه في النهاية دولة إسلامية شورية متأوربة مدنية، وخليفة شريف ذو أخلاق إسلامية بدوية عربية يجمع كلمة المسلمين.

مرة أخرى، أوتوبيا نشأت وترعرعت في غياب القوى الحية التي تصنع التاريخ.



عوضاً عن الخاتمة فكر النهضة والفكر العربي المعاصر:

يجد كل جيل جديد أمامه منجزاتٍ من جيل سابق عليه. وتاريخ انتقال الأفكار من جيل إلى آخر عملية تاريخية ـ ثقافية اجتماعية معقدة، لا يستطيع منطق تطور المعرفة وحده أن يفسرها. والصورة الخارجية لآلية استقبال عصر لمنجزات عصر سابق عليه تدلل ـ فيما لا يدع مجالاً للشك ـ على أن القوى الاجتماعية لا تحدد فقط المطلوب من الماضي لإنجاز مهام المستقبل فحسب، بل وتحدد ذلك الجزء من الماضي المطلوب استعادته لتحقيق مثل هذه المهام. وهكذا تنتصب الخيارات أمام الفكر المعاصر. خيارات استعادة الماضي، في صورة استمرار وفي صورة قطيعة. دون أن يعني ذلك وجود استمرار مطلق وقطيعة مطلقة.

لماذا يخف الفكر العربي المعاصر لاستعادة التراث الفلسفي الوسيط ويجعل من تثويره مقدمة لإنجاز ثورة ايديولوجية ـ فكرية، أو ثورة دون تحديد؟ ولماذا تلصق بفكر عصر النهضة مسؤولية «اخفاق» الفكر العربي المعاصر في الارتقاء بالمعرفة إلى مستوى الامتلاك النظري لهذا الواقع المعقد؟. ولماذا يبدو عصر النهضة في أعين البعض، مرحلة ذهبية، تولد حنيناً رومنسياً إلى استعادته كازدهارٍ مأمول في الحاضر؟ وهل يستطيع المفكر العربي المعاصر أن يرى صورته الحقيقية في مرآة عصر النهضة العربية؟ وهل يحق لمؤرخ الفكر العربي الحديث أو المعاصر، أن ينظر إلى العلاقة بين العصرين بوصفها علاقة سببية من حيث أن الأول أنتج بالضرورة الثاني؟

لا معنى لهذه الأسئلة لو أن أرواح الأموات لا تحوم فوق رؤوس الأحياء. بل وتدخل رؤوسهم حتى القعر.

لن نقف عند العلاقة العامة بين الماضي والحاضر بكل تعقيدها الثقافي والأخلاقي والاجتماعي، بل عند حركة الأفكار فقط التي لا تنفصل إطلاقاً عن حركة الواقع دون أن تتطابق مع هذه الأخيرة.

ولا ندعي أبداً أننا بمقدورنا أن نقبض على كل الجوانب المختلفة لهذه الحركة فيما يتعلق بموضوعنا المحدد ـ وهو العلاقة بين الفكر العربي المعاصر والفكر العربي النهضوي، ولكن حسبنا الخوض في هذه المسألة بمعزل عن النتائج وعن مقدار حظها من الحقيقة.

فالقيمة المعرفية لعصر النهضة العربية لا تحدد بجملة الحقائق التي طرحها بين أيدينا فحسب، بل بالقدرة على امتحان هذه الحقائق والانطلاق منها إلى معرفة أعمق وأشمل. فما من مفكر أو تيار فكري بل ما من فكر عصر بجملته إلا ووجد أمامه معرفة مسبقة، تشكل أساس انتقاله إلى معرفة أخرى. مرة أخرى ـ دون أن يعني ذلك أن المعرفة السابقة تفسر لنا المعرفة اللاحقة ـ فالماركسية لا تفهم على الإطلاق خارج التطور الفكري السابق عليها أي، بمعزل عن الهيغلية والفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الطوباوية، ولكن هذا كله وحده لا يفسر لنا نشأة الماركسية وتطورها على النحو الذي جرى. ومن الصعب على الباحث أن يفسر لنا تصوف القرن الثامن أو التاسع استناداً إلى إسلام القرن السابع وحده. إن حركة التاريخ الاجتماعي ـ الاقتصادي والمناخ الثقافي القومي والعالمي، شروط لا غنى عنها بل وضرورية لفض فكر عصر من العصور، ومستوى تناوله المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية.

استناداً إلى ما سبق فإن فكر عصر النهضة العربية يشكل بهذا المعنى مقدمة معرفية لتفسير التطور اللاحق للفكر العربي المعاصر وقد وجد في فكر النهضة مادة معرفية. وهذا لا يعني أن فكر النهضة وحده قادر على تفسير نشأة وتطور الفكر العربي المعاصر.

ولكن ما هي المادة المعرفية التي ورّثها فكر النهضة العربية إلى خلفه المعاصر؟ يجب الاعتراف أولاً، أن فكر النهضة العربية لم يقدم أفكاراً جديدة ومهمة على المستوى المعرفي بعامة. أي لم يقدم فتحاً في إطار الفكر السياسي الاجتماعي على المستوى العالمي. فالإصلاح الديني وفصل الدين عن الدولة والأفكار القومية، والديمقراطية ـ الشورى، وأهمية العلم إلخ لم تنطو على ما هو جديد بالأصل. لكن الجديد أن هذه الأفكار غدت تشكل مناخ المثقفين العرب النهضويين. إنها بمعنى من المعاني جديدة في شروط تطور المنطقة العربية. وتجاوز مهم للأفكار الدينية والإقطاعية الشرقية.

وإن النظر إلى أفكار عصر النهضة التي توقفنا عند الجزء الكبير منها، في الشروط التاريخية التي عاشها العرب يدلل على القطيعة المهمة جداً التي أنجزتها هذه الأفكار مع المرحلة السابقة عليها. إذ قدم الفكر العربي النهضوي البرجوازي ما يمكن أن نسميه مشروع لنهضة برجوازية، مشروع مجتمع برجوازي علماني ديمقراطي، وغدا هذا المشروع مشروع مجتمع عربي في بداية القرن العشرين بعد حسم مسألة الدولة العثمانية الواحدة لصالح الانفصال القومي وتكوين دولة عربية.

إن تكوين الدولة أو تجديدها هي مشكلة المشكلات بالنسبة إلى فكر عصر النهضة العربية، ولم تكن أفكار «العدالة والاشتراكية»، لتلعب دوراً مهماً في سيرورة فكر النهضة. فالإصلاح الديني لم يكن إلا تعبيراً عن

نظرة جديدة إلى الدولة في نهاية المطاف وهو الأساس الذي أفرز مفهوم الدولة اللا دينية، أي الدولة القومية، كما صاغها فيما بعد علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم». والأفكار القومية العربية، بمعزل عن الرداء الذي ارتدته، صياغة جديدة لدولة المستقبل. إن هاجس الدولة الحديثة والأوروبية في سماتها العامة كان كبيراً، لكن مشروع الدولة العلمانية الحديثة ظل مشروع مثقفين، ولم يكن سلاحاً لطبقة صاعدة قادرة على إنجاز مهام التقدم الاجتماعي حتى النهاية، ككما قلنا سابقاً.

عقبتان وقفتا أمام إنجاز الدولة العربية الحديثة ـ إلى جانب غياب الحامل الاجتماعي الفاعل والحقيقي لأفكار النهضة ـ الرفض التركي والرفض الغربي. الأول ثانوي، والثاني أساسي. الأول كان يخشى على دولته من الضياع، والثاني كان يخشى على مصالحه من أن لا تتحقق. في تلك اللحظة من التطور التاريخي ـ حين قرر الغرب الاستعماري ـ الإجهاز على الضعفاء، كانت الخاتمة المأساوية. ضاعت الدولة الواحدة، ولم تتحقق الدولة القومية العربية وأنشبت الصهيونية أظفارها في فلسطين.

والعرب المتوحدون في إطار الدولة العثمانية أصبحوا مستعمرين ومتفرقين. أي منذ اللحظة التي انفرط فيها عقد الدولة العثمانية الجامعة، نشأت الكيانات القطرية العربية، لكنها هذه المرة مسورة بحدود مصالح الاستعمار. مصر إنكليزية، سوريا فرنسية والعراق إنكليزية وفلسطين مشروع صهيوني إلخ.. وفي الحدود التي رسمها المستعمر لمصالحه نشأت حركات التحرر من الاستعمار هي الأخرى مجزأة.

يستعيد الفكر العربي في مرحلة ما بين الحربين خطاب النهضة العربية الأساسي ـ الدولة القومية. ولكن هذه المرة لن تعكر صفوه الرابطة العثمانية التي عفى عليها الزمن، فالعرب وحدهم في نضالهم

ضد عدوٍ واحد. عدو قومي واضح المعالم. ولم يعد الدين عائقاً أمام الطرح العلماني للقومية.

في مصر المكتفية بذاتها تنهض القومية المصرية العلمانية على يد لطفي السيد وطه حسين. وفي سوريا تبرز نزعتان قومية سورية علمانية ـ انطون سعادة وقومية عربية علمانية ساطع الحصري. كلا النزعتان تتكآن على خطاب الفكر القومي النهضوي. وفي العراق يقوى تيار القومية العلمانية. أما في الجزيرة العربية، فتظل بمنأى عن أي تطور فكري اللهم إلا تحول الوهابية إلى ايديولوجيا عشائرية. وإلى جانب هذه الاتجاهات تحول الفكر الديني الإسلامي إلى أيديولوجية سياسية في حركة الإخوان المسلمين، ودخلت الماركسية عبر المثقفين كتيار يطرح المشكلة الاجتماعية ـ الاشتراكية، ويهمل قضية الدولة الواحدة.

في مرحلة ما بين الحربين تتبلور خيارات عصر النهضة العربية في صورة حركات سياسية، ستقوم بدورٍ حاسمٍ، فيما بعد، في تحديد مصير المنطقة. ويكف دور المثقفين عن أن يظل دوراً تنويرياً، بل يتحولون إلى قادة سياسيين يطرحون مشاريع للتنفيذ، فيبحثون عن قوى اجتماعية. والغرب أصبح واضح المعالم والقسمات، مستعمراً يعيش بين ظهراني العرب، ينهب ويقتل ويستغل، ويخدع، وتنكشف أوراقه القديمة، وتحالفاته الهشة مع العرب واتفاقياته السرية، ووقوفه ضد الوحدة القومية.

وفي الصراع ضد الاستعمار، يتعمق الشعور بالانتماء القومي أكثر فأكثر في الهلال الخصيب ـ قومي سوري ـ قومي عربي. الأخير يتكأ على أفكارٍ تحريضية قادرة على تجميع القوى أكثر من الأول: التراث القومي العربي، اللغة العربية وحدة الأهداف والآلام، الدولة العربية العلمانية الواحدة، فيسود دون منازع مهم ومؤثر.

وفي الصراع مع الصهيونية تتعين أكثر فأكثر قسمات الحركة القومية العربية والفكر القومي العربي العلماني.

في عام ١٩٣٧ يعقد المؤتمر العربي القومي في بلودان ويكون مفهوم الأمة العربية هو المفهوم السائد.

والمقدمة التي كتبها أمين الريحاني - هذا المفكر الذكي والمخلص - تكشف إلى حدٍ بعيد المستوى السياسي الذي وصل إليه الوعي القومي العربي.

كتب الريحاني يقول: «ومؤتمر بلودان هو النصب الأعلى في طريق هذه القضية السياسية... تقيمه الأمة العربية دليلاً واضحاً على ما اجتازته اليوم، وبناءاً صادحاً بغرضها الأكبر في الجهاد الحديث. وهذا الغرض ينطوي على ثلاثة أغراض، أولها: إنقاذ فلسطين من الصهيونية والصهيونيين وتحريرها من قبضة المستعمرين. وثانيها: تحرير الأقطار العربية الأخرى التي لا تزال تحت سيطرة الأجانب السياسية. أما الغرض الثالث والأهم فهو التوحيد - توحيد الأقطار جميعاً بالشكل الذي تمكن فيه الأحوال وتطوراتها[١٤١].

ثم يتابع قائلاً: لقد عقد مؤتمر بلودان للدفاع عن القضية الفلسطينية العربية، ولإثبات اتصالها بالقضية العربية الكبرى. والأمة العربية في وحدتها غداً، ترفض أن يكون لدولة أجنبية سيطرة ما، مباشرة أو تذرعاً، على إحدى بلدانها الساحلية في الشمال على البحر المتوسط، أو في الجنوب على البحر العربي أو في الشرق على خليج العجم، ترفض أن يكون للأجانب شيء من السيادة أو النفوذ السياسي على شواطي البحر الأحمر...

كل ما تبتغيه - الأمة العربية أ. ب. - أن توحد كلمتها وسياستها

لتستطيع أن تحمي ذمارها، وتدفع عاديات الاستعمار الأوروبي عن ديارها... والقومية العربية واحدة يتساوى فيها المسلم والمسيحي والدرزي والعلوي والإسرائيلي... والنهضة العربية تحدد بثلاث كلمات الوحدة، السلم، التعليم(١٤٢).

نحن هنا إزاء اكتمال الصورة التي حصل عليه الفكر القومي الليبرالي العلماني البرجوازي العربي في فترة ما بين الحربين. والتي تعتبر التطور الطبيعي لفكر عصر النهضة العربية في شروط النضال ضد المستعمر.

أمة عربية تنزع نحو وحدتها القومية وتحقيق قيام دولة عربية ديمقراطية تقف ضد أي نوع من السيطرة الأجنبية، وتناضل ضد الاستعمار والرابطة القومية هي الرابطة الموحدة لجميع العرب بمعزل عن انتمائهم الديني.

ومن المفيد أن نشير إلى أنه في عام ١٩٣١ عقد المؤتمر العربي القومي في القدس، الذي ضم رجال الحركة العربية أيام العثمانيين وأعضاء جمعية العربية الفتاة وحزب العهد. وتكونت بنود الميثاق القومي العربي الذي وصلوا إليه من: أن البلاد العربية وحدة تامة لا تتجزأ، وكل ما يطرأ عليها من أنواع التجزئة لا تقره الأمة ولا تعترف به، وتوجه جميع الجهود في كل قطر من الأقطار العربية إلى وجهة واحدة هي استقلالها التام كاملة موحدة، ومقاومة كل فكرة تقتصر على العمل للسياسات المحلية والإقليمية، والأمة العربية ترفض وتقاوم بكل قواها الاستعمار لأنه يتنافى بكل أشكاله وصيغه كل التنافي مع كرامة الأمة العربية وغاليتها العظمى(١٤٣).

ما الذي جعل الفكر القومي في بلاد الشام يصل إلى هذا المستوى من التحديد الواضح لأهدافه القومية مع أن المرحلة التي تفصل بين مؤتمر باريس ١٩١٣ ومؤتمر القدس لا يتجاوز عقدين من الزمن؟ من الصعب أن

نتحدث عن تفسير عميق في طبيعة القوى الاجتماعية العربية، بل إن هناك ثلاثة عوامل أساسية ساهمت في صياغة الفكر القومي العربي الجديد الذي وضعت أسسه النهضة العربية.

أولاً: لقد وجد العرب أنفسهم بعد الحرب العالمية الأولى بلا دولة سياسية تضمهم. وكل طموحاتهم الذهبية ماتت تحت أقدام الغزاة الأوروبيين.

فبينما كان القومي العربي قبل الحرب لا يعاني من مشكلة الانتماء إلى الدولة ـ فالدولة العثمانية مهما بدت دولة مستبدة، فإنها تضم العربي كأحد مواطنيها. وجرى الدفاع عن العرب في كثير من الأحيان في إطار الدفاع عن الدولة العثمانية في صيغة جديدة.

أما العربي الذي وجد بعد الحرب خارج الانتماء إلى دولة محددة، فإنه خف لتقديم الأسس النظرية لحق العرب في دولة عربية خالصة. يتحول العرب في نظر المفكر القومي إلى أمة ـ وهم أمة بالتأكيد ـ وحق الأمة في دولة حق طبيعي. إذاً ينطلق البحث عن شرعية الدولة من حق الأمة، والأمة لم تعد عنصراً من بين عناصر تتشكل منها الدولة العثمانية، بل هناك جملة من العوامل المتفق عليها في تحديد الأمة. كتب نبيه العظمة يقول: «فقد اتسعت الآفاق التي يعيش فيها العرب وأصبح السواد الأعظم منهم يشعر أن له «فوق وطنه القطري الصغير» ـ الهلالين هكذا في الأصل ـ وطناً عربياً شاملاً تجمع بين أبنائه روابط اللغة الواحدة والجهاد والتاريخ والثقافة والآلام والآمال والمصالح المادية والمعنوية المشتركة لتكون منهم جميعاً أمة تامة تطمح أن تعيش في ظل دولة متحدة تحفظ كيانها وتؤمن مصالحها وتحقق لها ما تطلبه من أمن ورفاه وطمأنينة»[١٤٤].

ونحن لا نعدم وجود فكرة قريبة من هذه الفكرة في عصر النهضة،

ولكنها لم تصبح فكرة سياسية عامة لقوى اجتماعية عديدة كما حصل في فترة ما بين الحربين.

ثانياً: إن أوروبا المعادية للدولة العثمانية والتي تبحث بهذا الشكل أو ذاك وفق مصالحها، عن طريقة للتحالف مع الحركات القومية العربية أصبحت الآن معادية بشكل سافر لطموح الحركة القومية العربية وبخاصة في قيام دولة عربية. إن مواجهة أطماع المستعمرين الواضحة المعالم قد أنمت الشعور بالانتماء إلى أمة مضطهدة تسعى نحو تحررها السياسي بقيام دولة لأمة متكونة. أو كما كتب الدكتور نايف بللوز قائلاً: «لقد منعهم الاستعمار ـ ويقصد العرب أ. ب. من تحقيق الوحدة السياسية فكافحوا وأرسوا بكفاحهم وحدة الأمة. لم تنشأ الأمة الحديثة بفضل القضاء على الاحتلال العثماني والتجزئة والاستعمار والتبعية بل من أجل القضاء على الاحتلال العثماني والتجزئة والاستعمار والتبعية»(١٤٥).

إذاً الطموح إلى قيام دولة عربية واحدة استناداً إلى وجود أمة تتكون عبر نضالها ضد المستعمر الغربي سمة أساسية تميز الفكر القومي الذي تطور في مرحلة ما بين الحربين واستمر إلى ما بعد هذا التاريخ عن الفكر القومي العربي النهضوي.

ثالثاً: النضال ضد الحركة الصهيونية التي أصبحت قريبة أكثر فأكثر من تحقيق أهدافها في احتلال فلسطين وتكوين دولة عنصرية يهودية.

لم يبرز خطر الحركة الصهيونية بوضوح بالغ في نهاية القرن العشرين وبدايته. إذ لم تكن هذه الحركة قد استندت بعد إلى الاستعمار البريطاني لتشدد من عملية استعمارها لفلسطين. ولكنها بعد وعد بلفور وتزايد الهجرة أصبحت عنصراً خطراً على قيام الدولة العربية الواحدة في المشرق.

وهذا لا يعني أن الانتباه إلى الخطر الصهيوني لم يكن مبكراً ولكنه لم يتحول إلى قضية هامة بالنسبة إلى المثقف القومي العربي النهضوي.

والحقيقة أن الانتباه إلى الخطر الصهيوني قد برز بشكل واضح في كتاب نجيب عازوري يقظة الأمة العربية الذي ألفه عام ١٩٠٥ في باريس. وهو الذي كتب يقول: «إن ظاهرتين هامتين، متشابهتي الطبيعة بيد أنهما متعارضتان، لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن تتفتحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية، أعني: يقظة الأمة العربية وجهد اليهود الخفي لإعادة تكوين مملكة إسرائيل القديمة على نطاق واسع. ومصير هاتين الحركتين هو أن تتعاركا باستمرار حتى تنتصر إحداهما على الأخرى. وبالنتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين اللذين يمثلان مبدأين متضاربين يتعلق مصير العالم بأجمعه»[١٤٦].

ولا يسع القارىء لهذا النص أن يكتشف أن العازوري ـ على الرغم من انتباهه إلى خطر الحركة الصهيونية ـ لم يكتشف جوهرها الحقيقي. فهو يساوي بينها وبين اليقظة العربية من حيث طبيعتهما. فهو لم ير أن «يقظة الأمة العربية» ما هي إلا شكل من أشكال حركة التحرر السياسية والاجتماعية في مواجهة الدولة العثمانية من جهة وأطماع الغرب من جهة ثانية. أما الحركة الصهيونية ـ فهي شكل من أشكال الاستعمار الأوروبي للمنطقة[١٤٧]. ومن المبالغة بمكان أن نتصور مصير العالم رهناً بالنتيجة النهائية للصراع بين حركة التحرر العربية وبين الحركة الصهيونية الاستعمارية الاستيطانية.

وقد حذر بعض النواب العرب في مجلس المبعوثان في وقت مبكر من خطر الحركة الصهيونية إذ قال شكري العسلي: «وهم يودون شراء الأرض المشرفة على سكة حديد الحجاز ويرمون إلى التوسع في سورية حتى

العراق»[١٤٨]. ويقصد الصهاينة ـ أ. ب ـ وأشار روحي الخالدي إلى أن أماني الصهيونية نيل الميزة والأفضلية في فلسطين وانفاق الأموال لتأليف أمة يهودية في فلسطين واستيطان أرض الميعاد»[١٤٩]. وكان يستشهد بتصريحات أحد رؤساء الحركة الصهيونية مناحيم أوسيشكين.

ونشرت المفيد في بعض أعدادها مقالات أو نقلت مقالات عن الكرمل تشير إلى خطر الحركة الصهيونية القادم وأقله أن يعيش العرب في بلادهم أضيع من أيتام على مأدبة اللئام[١٥٠].

وكان رشيد رضا ورفيق العظم ـ وهما من مؤسسي حزب اللا مركزية من اللذين نبهوا إلى خطر الحركة الصهيونية ودانوا تساهل الاتحاديين معها. ولكن خطر الحركة الصهيونية لم يكن كبيراً، إلى حد بروز فكرة التفاهم مع هذه الحركة.

ويقال أنه قد تمت لقاءات ومحادثات سرية بين قادة حزب اللامركزية والحركة الصهيونية من أجل السعي لوضع قواعد اتفاق بين الصهيونية والعرب[١٥١]. غير أن الخطر الصهيوني أصبح واضحاً جداً، بحيث تحول إلى صراع حاد ومصيري بين الحركة القومية العربية والحركة الصهيونية في فترة ما بين الحربين، وأصبحت القضية الفلسطينية عاملاً مهماً من عوامل الوعي القومي العربي التحرري، والنضال ضد الصهيونية عنصراً أساسياً من العناصر الايديولوجية والعملية للحركة القومية.

نخلص إلى القول أن الفكر العربي في مرحلة ما بين الحربين كان الصياغة الجديدة والأرقى لفكر عصر النهضة العربية في مواجهة الاستعمار الغربي والطموح إلى تكوين دولة عربية.

أما مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فإنها تشكل مرحلة جديدة، ابتعدت أكثر فأكثر عن عصر النهضة العربية، سواء كان ذلك في إطار

العملية التاريخية برمتها من حيث تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي الذي شرع بالسيادة، وتكون الدول الحديثة ذات الطابع الأوروبي العلماني تحت قيادة البرجوازية العربية. أو في إطار التطور الفكري الذي كثفته حركة التحرير العربية القومية المعاصرة، البعث، الناصرية، القوميون العرب، والحركة الشيوعية.

من التعسف بمكان أن نشتق مباشرة الفكر العربي المعاصر من فكر النهضة العربية أو نقيم تشابهاً بينهما، أو ننظر إلى «أزمة» الفكر العربي المعاصر بوصفها استمراراً لأزمة فكر النهضة العربية.

ولا شك أن المشكلات التي يعالجها الفكر العربي المعاصر، لا تختلف عن المشكلات التي واجهها الفكر العربي النهضوي. فما زالت مشكلات الدولة القومية أو الوحدة العربية، العلاقة مع الغرب، الإسلام والعلمانية... إلخ مشكلات معاصرة، كما كانت بالنسبة إلى الفكر العربي النهضوي ولكن تشابه المشكلات لا يعني على الإطلاق أن التناول كان واحداً في كلا المرحلتين. ولا يعني على الإطلاق أن التناول كان واحداً في كلا المرحلتين. ولا يشكل سبباً يدعونا إلى القول أن هناك تشابهاً بين عصرين هما بالأساس مختلفان.

والمسألة ـ في الأصل ـ عندما نطرح في إطار العلاقة السببية الميكانيكية ـ هذا العصر ولد ذاك، فإنها تتحول بالضرورة إلى مسألة جدال أحمق يقضي على إمكانية اكتشاف العلاقة الحقيقية التي تربط عصرين متتاليين. يقضي على الجدل الحقيقي للسيرورة التاريخية كجدل متواصل وانقطاع في آن واحد.

فمن الصعب فهم التبعية المعاصرة بمعزل عن بدايات التبعية في عصر النهضة العربية كسبب تاريخي متعين، لكن شروط استمرار التبعية ذاتها

ليست رهناً فقط بالبدايات بداية - تحول السوق العربية إلى جزء من السوق الرأسمالية العالمية الامبريالية، بل يحتاج الأمر إلى تفكيك آلية التبعية المعاصرة من خلال الدخول إلى عالم العلاقة الجديدة بين برجوازية الدولة التابعة والصيغة الجديدة التي خلقتها الامبريالية في عملية ربط الوطن العربي المعاصر بالامبريالية. بكلمة أخرى، علينا أن نتساءل هل الوطن العربي المعاصر هو ذاته الوطن العربي في العصر الحديث؟ وهل الامبريالية ذاتها التي تغلغلت في أحشاء الامبراطورية العثمانية هي ذاتها الامبريالية التي تهيمن على جزء كبير من العالم المتخلف؟.

قلنا أن تشابه المشكلات أو بعضها في مرحلة النهضة والمرحلة المعاصرة، لا يفضي بالضرورة إلى تشابه في طريقة التناول وفي المضمون وفي الحامل الاجتماعي. وبالتالي يغدو القول بأن هناك اختلافاً بين فكري المرحلتين قولاً صحيحاً لندقق في المسألة أكثر.

المشروع الفكري النهضوي مشروعاً نشأ ونما وترعرع في مرحلة تفكك الدولة العثمانية - الإسلامية، ودخول العلاقات الرأسمالية إلى قلب التشكيكة الاجتماعية - الاقتصادية الإقطاعية السائدة، وتوجه البرجوازية الوليدة إلى الغرب - نموذج التقدم الاجتماعي - التاريخي أفكار النهضة بالأساس أفكار برجوازية من حيث مضمونها الاجتماعي. لكنها لم تتحول إلى عنصر فاعل ومهيمن بسبب غياب الطبقة الاجتماعية الصاعدة القوية القادرة على تكثيف مصالح المجتمع في سياق مصالحها هي. ويثبت عصر النهضة قضية مهمة، ألا وهي، أن الأفكار وحدها لا تصنع التاريخ. ولهذا فإنه عندما يتصور البعض أن عدم إنجاز مشروع النهضة العربية يعود في الأساس إلى الأفكار الخاطئة التي طرحتها النهضة، فإنما يقدم تصوراً مثالياً عن التاريخ.

فليس تحقيق الديمقراطية ثمرة فكرة الديمقراطية وطرحها بصورة نظرية راقية، إن فكرة الديمقراطية ذاتها لم تنشأ إلا كثمرة من ثمرات تحول البرجوازية الأوروبية إلى طبقة صاعدة تهدد الإقطاعية ومؤسساتها وأيديولوجياتها. وفي هذه اللحظة بالذات كانت فكرة الديمقراطية تعبير عن دفاع البرجوازية عن حريتها. وحريتها لا تقوم إلا بإزالة جميع العوائق التي تعترض نمو ثروتها وسيادتها كطبقة. أنها على أساس فكرة الديمقراطية تقدم تصوراً للدولة التي يجب أن تنتقل إليها، وتحوّلها إلى أداة لتحقيق مصالحها. ومرة أخرى الديمقراطية فكرة طبقية صاعدة تحفر قبر الإقطاعية بهدوء وثبات، قبل أن ترميها مرة وإلى الأبد في مقبرة التاريخ. وقس على ذلك فكرة الوحدة القومية والعلمانية. أما عدم تحول فكرة الديمقراطية كما طرحها عصر النهضة إلى واقع متعين، فلا يعود ذلك إلى أنها فكرة مستعارة من الغرب أو فكرة نبشها المثقف النهضوي من تراثه وخاصة تجربة الشورى، أو أنها توفيق بين فكرة من هنا وفكرة من هناك. بل يجب البحث دائماً عن القوى الاجتماعية التي طرحت مشروعها السياسي - النهضوي، والإمكانات التي تنطوي عليها لإنجاز مثل هذا المشروع وإن التقاط مثل هذه القوى يفسر لنا حركة التاريخ العربي منذ عصر النهضة حتى الآن.

ولا يحسبن أحد أن الإمكانات التي كانت متوافرة أمام القوى التي طرحت مشروع النهضة العربية كانت محددة فقط بمستوى تطورها الذاتي، بل - وهذا ما له أهمية كبيرة - بالحواجز التي وضعها أمامها الاستعمار الغربي. إذ ذاك يكتسب تطور الأمة العربية في عصر النهضة ملامحه الأساسية. تطور يتميز: بغياب القوى الاجتماعية الطبقية الفاعلة والقادرة على استلام السلطة وتكوين الدولة البرجوازية الليبرالية. وبالتدخل المباشر للقوى الامبريالية التي وظفت تطور المنطقة وفق احتياجاتها الاقتصادية والسياسية.

وهل كان يمكن ـ في هذا الوضع التاريخي الفذ والطريف ـ أن يجد مشروع النهضة في دولة علمانية ديمقراطية مستقلة تحققه؟ بالتأكيد لا...

وهكذا كان زوال الدولة العثمانية الفاجع والمأساوي بداية تاريخ أكثر مأساوية من تاريخ القمع المتأخر الذي مارسته السلطة العثمانية. إنه تاريخ الاضطهاد الغربي المتوحش والمباشر للعرب، تاريخ الاستغلال الأقصى للوطن العربي، تاريخ ذروة التبعية التي لم يستطع العرب منها فكاكاً حتى الآن، تاريخ تجذر التجزئة القومية، وبهذا المعنى فقط تلاشى طموح عصر النهضة العربية ومشروعها البرجوازي. ولن تكون أفكار النهضة بأي شكل من الأشكال مسؤولة عن حركة الواقع المعاصرة بكل أبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية.،

وإذا كانت فترة ما بين الحربين فترة صياغة أرقى لشعارات النهضة وتحولها إلى مشروع سياسي لحركات بدأت تتسع أكثر فأكثر من خلال انطواء الفئات والطبقات الاجتماعية تحت لوائها، فإن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية فترة نشوء الدول القطرية في ظل سيادة الفكر القومي العربي. إنها المفارقة العجيبة والمفهومة بآن واحدة. مرة أخرى يؤكد التاريخ ضعف الأفكار أمام قوة الواقع. بعد الحرب العالمية الثانية ترث البرجوازية التي نمت وترعرت في فترة الاستعمار المباشر سلطة الدولة. وترث مشكلاتٍ صعبة ومعقدة: مشكلة التطور الاجتماعي، والتحديث والتنمية والوحدة والقومية واحتلال فلسطين وسلخ أجزاء من الخارطة الجغرافية لدول مختلفة تركيا وإيران وإسبانيا..

إذاً، نهاية الحرب العالمية الثانية فترة جديدة على المنطقة العربية. وأهم ظاهرة جديدة لم تشهدها فترة عصر النهضة العربية، هي بروز الدول العربية البرجوازية. الدول بكل معانيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

لنعد إلى القضية التي طرحناها في صيغة عامة وهي وراثة البرجوازية العربية للدولة بعد ما سمي بمرحلة الاستقلال.

فالبرجوازية العربية لم تكون الدولة كثمرة ثورة برجوازية اجتماعية ـ سياسية، أو كثمرة هيمنة ثقافية، ولم تخض صراعاً طبقياً حقيقياً مع القوى الإقطاعية المنهارة والمتخلفة. بل استلمت سلطة جاهزة ومفصلة تفصيلاً مسبقاً.

وإذا كانت برجوازية وعصر النهضة برجوازية كومبرادورية، غير أنها لم تتحول إلى طبقة سائدة سياسياً، بل ظلت هامشية في إظهار التقدم التاريخي ـ الاجتماعي. أما البرجوازية العربية المعاصرة ـ برجوازية ما بعد الحرب العالمية الثانية، فهي برجوازية سائدة سياسياً، أنها الآن تمتلك الدولة. وسيجري التقدم بواسطة هذه الدولة بالذات، التي لم تستطع أن تغلق الباب أمام الغرب الرأسمالي الإمبريالي وبخاصة الرأسمالية الامبريالية الأمريكية.

لقد توسعت البرجوازية العربية خارج عالم المدينة، ودخل الريف العربي لأول مرة عالم العلاقات الرأسمالية، وتوسعت حاجات المجتمع الرأسمالي، ونما الميل لدى البرجوازية إلى توسيع سلطتها الاقتصادية والسياسية أكثر فأكثر. فتوجهت ـ رغبة منها في زيادة ثروتها وبناء مجتمعها الجديد ـ إلى عملية التحديث الرأسمالي. فنشأت حركة موضوعية وسعت من حجم العلاقات الرأسمالية ومن حجم التحديث الذي جر فئات اجتماعية كثيرة إلى الدخول في مستوى الحياة الرأسمالية.

أجل، إن توسع العلاقات الرأسمالية، ودخول الآلة إلى عالم الإنتاج الزراعي، وتحول المنتجات الزراعية إلى منتجات الرأسمالية، وتحول جزءٍ من الفلاحين إلى بروليتاريا رثة داخل عالم المدينة البرجوازية، ونمو الفئات

الوسطى السريع المرتبطة بحاجة الدولة الحديثة إلى الجيش والشرطة والموظفين والمعلمين والكوادر الأخرى قد خلق شكلاً جديداً من التناقض الطبقي في شروط لا تستطيع البرجوازية: ١ ـ تلبية الحاجات المتنامية لدى الشعب، وهي حاجات مجتمع رأسمالي. ٢ ـ إنجاز الشعارات القومية في الوحدة والتحرير.

في هذا الشرط التاريخي الجديد ستنمو القوى السياسية الجديدة المعبرة طبقياً عن الفئات الجديدة التي خلقتها البرجوازية. وسيأخذ الفكر العربي صيغة فكر معادٍ للرأسمالية ومعادٍ للبرجوازية العربية وللامبريالية بعامة. إنه فكر الفئات الوسطى العربية. وإذا كان فكر النهضة البرجوازية قد طرح بصورة أو بأخرى شعارات الحرية والأخوة والعدالة والتحرر. إلخ مستعيراً في أكثر الأحيان مضمون هذه الشعارات من ثورات الغرب البرجوازية، فإن الفكر العربي المعاصر سيطرح شعارات الوحدة القومية والحرية والاشتراكية بأشكال مختلفة تغدو استعارته من الغرب أقل بكثير من ذي قبل. إنها شعارات الفئات الصاعدة ذات العقلية البرجوازية الصغيرة المعادية للغرب وبمستويات مختلفة. دون أن يعني ذلك أن الفكر البرجوازي قد انحسر كلية، بل أصبحت الغلبة في الفكر العربي المعاصر لأهداف من طبيعة قومية معادية للامبريالية وللبرجوازية الحاكمة في آن واحدة.

بكلمة واحدة، لقد تغير جوهر الدولة الطبقي وتغيرت طبيعة التناسب بين الطبقات الاجتماعية وأخذ المجتمع يأخذ شيئاً فشيئاً ملامح مجتمع رأسمالي تابع.

لقد توجت الستينات بانتصار الفئات الوسطى في أكثر من قطر عربي، وتجديد العلاقات الرأسمالية في أقطار أخرى. في المستوى السياسي نشأت

دولة البرجوازية الصغيرة. على المستوى الايديولوجي نشأ فكر حركة التحرر العربية. من هنا كان ميثاق عبد الناصر صيغة جديدة ومختلفة عن أفكار النهضة وأفكار مرحلة ما بين الحربين، وجاءت المنطلقات النظرية صورة مختلفة جداً عن بيان الحزب العربي لنجيب عازوري، وأخذت وجدانية عثمان أمين صيغة أخرى غير تلك الصيغة التي كان عليها الإصلاح الديني للأفغاني ومحمد عبده.

بكلمة واحدة، لقد انعكست في الفكر العربي المعاصر منذ الخمسينات وحتى السبعينات صورة البرجوازي العربي الصغير تارة بالمعنى الإيجابي وطوراً بالمعنى السلبي.

في هذه اللحظة بالذات مات عصر النهضة العربية ليبدأ عصر الدولة القطرية التي تبحث عن خلاصها السياسي والاجتماعي في ايديولوجيا الفئات الوسطى العربية. ومنذ فترة السبعينات ستبدأ مرحلة جديدة مرحلة الأزمة - أزمة حركة التحرر العربية، أزمة التقدم الاجتماعي - التاريخي الذي اصطدم بطاقة هذه الفئات المحدودة، ولتبدأ سيرورة إعادة إنتاج العلاقات الرأسمالية التابعة في صورة أكثر فجاجة وظهوراً وعلانية.

وأمام أزمة كهذه يقف الفكر العربي هو الآخر مأزوماً يفتش عن أوراقه القديمة أو يبحث في الغرب عن فكرة يخفي من خلالها الوجه القبيح للمرحلة.

أجل مات عصر النهضة وما زال عصر الثورة خجولاً لا يستطيع أن يطل برأسه من بين الركام الراكد.

○ ○ ○

الهوامش:

١ ـ انظر الجابري، محمد عابد، من أجل الاستقلال التاريخ للذات العربية، «الموقف الأدبي» العدد، ١٣٣، أيار ١٩٨٢.
٢ ـ الجابري، محمد عابد، مصدر سابق.
٣ ـ التيزيني، طيب، من نجيب عازوري إلى شارل مالك، «الثورة» ١١/ ١١/ ٨٤.
٤ ـ وثائق المؤتمر الأول، دراسة وتقديم وجيه كوثراني. بيروت، ١٩٨٠.
٥ ـ وثائق المؤتمر العربي الأول، ص ١٠.
٦ ـ انظر، قرني عزت، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الكويت ١٩٨٠.
٧ ـ انظر، أبو زيد فاروق عصر التنوير العربي، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٣ ـ ٢٤.
٨ ـ يعترض بعض المؤرخين السوفيت على مثل هذا التقسيم.
٩ ـ ليس مهماً ما إذا كانت التسمية هنا مطابقة للحدث التاريخي الذي نتحدث عنه أم لا، فالنهضة مصطلح شاع بين جميع المفكرين ولا نجد حاجة لاختراع مصطلح آخر.
١٠ ـ انظر كوتلوف تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي، دمشق ١٩٨٧.
١١ ـ كوتلوف المصدر السابق وكذلك لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، موسكو ١٩٧١ ـ ص ١٢ ـ ١٣.
١٢ ـ لوتسكي المصدر السابق، ص ١٥.
١٣ ـ انظر حوراني البرت، الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر، «الواقع، العدد، ١ نيسان ١٩٨٣».
١٤ ـ حوراني البرت، المصدر السابق.
١٥ ـ انظر ولادة ايديولوجيا وحركة التحرر القومية في الفترة ما بين القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، موسكو ١٩٧٧ ص ١٧ ـ ١٨ باللغة الروسية.

١٦ ـ انظر المصدر السابق، ص ١٩.
١٧ ـ حوراني البرت، مصدر سابق.
١٨ ـ انظر رافق، عبد الكريم، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث، دمشق ١٩٨٥.
١٩ ـ ولادة ايديولوجيا حركة التحرر القومية، مصدر سابق، ص ٢٠.
٢٠ ـ كوتلوف، مصدر سابق ص ١٥ ـ ١٦.
٢١ ـ انظر صادق سعد، أحمد، مصر في ظل محمد علي «دراسات عربية» العدد ٢ لسنة ٧، ك ١ ١٩٨٠.
٢٢ ـ إن الصراع بين الاقطاعيين ظاهرة بارزة جداً في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وهذا يدل على أن الصراع في المصالح قد يكون بين فئات منتمية إلى طبقة واحدة بالمعنى الاقتصادي للكلمة.
٢٣ ـ لوتسكي، مرجع سابق ص ٧٤.
٢٤ ـ لوتسكي، مرجع سابق، ص ١٩٩.
٢٥ ـ كوثراني وجيه، الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والشرق الرغبي ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠ بيروت ١٩٨٢ ص ٢٥.
٢٦ ـ انظر كوثراني وجيه، مصدر سابق ص ٢٥.
٢٧ ـ حجازي عبد المعطي. ص ١٦٤.
٢٨ ـ انظر حجازي عبد المعطي، مصدر سابق، ص ١٦٤.
٢٩ ـ انظر درسون، الحركة الإنسانية والنهضة دمشق ١٩٧٢، ص ١٧٤.
٣٠ ـ أبو زيد، مصدر سابق، ص ١٤.
٣١ ـ أبو زيد، مصدر سابق، ص ١٤ ـ ١٥.
٣٢ ـ أبو زيد، مصدر سابق، ص ٢٤.
٣٣ ـ ماركس انغلز، البيان الشيوعي، موسكو، ص ٤٩.
٣٤ ـ ماركس، انغلز مصدر سابق. ص ٤٩.
٣٥ ـ انظر بوندا ريفسكي، الفرض ضد العالم الإسلامي، موسكو ١٩٨٥، ص ١٧٤.
٣٦ ـ ليفن، الفكر الاجتماعي السياسي في سوريا ولبنان.

٣٧ ـ نقلاً عن فؤاد أمين الفرك القانوني في ثورة ١٩٧٩ «الكاتب» ك ١، ١٩٧٤.
٣٨ ـ انظر أصول الفكر الحديث ـ الطهطاوي، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٤٢.
٣٩ ـ أناتول فرانس في مباذله، بلا تاريخ، ص ٢ ـ ٤ المقدمة.
٤٠ ـ الشورى، عدد ٤، فبراير ١٩٢١.
٤١ ـ المخزومي مجموعة خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت ١٩٨٠ ص ١٥٠.
٤٢ ـ انظر، موسى منير ص ٢٥.
٤٣ ـ عبده محمد الإسلام بين العلم والمدنية، القاهرة، بلا تاريخ، ص ١٩١ ـ ١٩٢.
٤٤ ـ عبده محمد، المرجع السابق، ص ١٩٤.
٤٥ ـ عبده محمد، المرجع السابق، ص ١٩٧.
٤٦ ـ عبده محمد، المرجع السابق، ص ١٩٨.
٤٧ ـ عبده محمد، مرجع سابق، ص ٢٠١.
٤٨ ـ المخزومي، مرجع سابق، ص ٨٣.
٤٩ ـ رضا، رشيد مختارات سياسية من مجلة المنار تقديم ودراسة وجيه كوثراني، ص ٢٤.
٥٠ ـ أورد هذا النص، رئيف خوري في كتابه الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية ١٩٧٣، ص ٢٤٥.
٥١ ـ المخزومي مصدر سابق، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.
٥٢ ـ انظر الدين والفكر الاجتماعي في بلدان الشرق، موسكو ١٩٧٤، ص ٢٨٩، (باللغة الروسية).
٥٣ ـ عبده الإسلام بين العلم والمدنية ص ١٢١ ـ ١٢٢.
٥٤ ـ انظر عبده مصدر سابق، ص ١٢٣.
٥٥ ـ انظرعبده مصدر سابق، ص ١٢٤.
٥٦ ـ انظرعبده مصدر سابق، ص ١٢٤.
٥٧ ـ انظرعبده مصدر سابق، ص ١٢٥.
٥٨ ـ انظر عبده مصدر سابق، ص ١٢٥.
٥٩ ـ انظر، فرح أنطون، المؤلفات الفلسفية، بيروت ١٩٨١، ص ١٥٠.

٦٠ ـ العظم رفيق، الجامعة العثمانية بلا تاريخ ص ١١٨ ـ ١١٩.

٦١ ـ العظم، مصدر سابق، ص ٧٧ ـ ٨١.

٦٢ ـ انظر، عبد الملك، أنور الفكر العربي في معركة النهضة ص ٢٦.

٦٣ ـ انظر عبد الملك، مصدر سابق، ص ٢٦.

٦٤ ـ انظر عبد الملك، مصدر سابق، ص ٢١.

٦٥ ـ انظر العروي، عبد الله، الايديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت ١٩٨١، ط ٤ ـ ص ٣١.

٦٦ ـ ثورة العرب الكبرى، بقلم عضو جمعية عربية سورية، حماة ١٩١٦، ص ٢٣ وهذا الكتاب لمؤلفه داغر.

٦٧ ـ موسى، مصدر سابق، ص ٤.

٦٨ ـ فرح، مصدر سابق، ص ١٦٩.

٦٩ ـ المؤتمر العربي الأول، ص ١٨.

٧٠ ـ المؤتمر العربي الأول، ص ١٩.

٧١ ـ المؤتمر العربي الأول، ص ٤٥.

٧٢ ـ المؤتمر العربي الأول، ص ٦١.

٧٣ ـ المؤتمر العربي الأول، ص ٩١

٧٤ ـ المؤتمر العربي الأول، ص ١٠٥.

٧٥ ـ نشأة ايديولوجيا حركة التحرر القومية. مصدر سابق، ص ٥٥٠.

٧٦ ـ ثورة العرب الكبرى، ص ٦٦.

٧٧ ـ نقلاً عن وميض نظمي في كتابه، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق، بيروت ١٩٨٤، ص ٨٩.

٧٨ ـ نظمي وميض، مصدر سابق، ص ٨٩.

٧٩ ـ العريسي مختارات المفيد، بيروت ١٩٨١، ص ٤٩.

٨٠ ـ العريسي، مصدر سابق، ص ٢٠٤.

٨١ ـ العريسي، مصدر سابق، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٨٢ ـ أديب اسحاق، الدرر بيروت ١٩٧٥، طبعة جديدة، ص ٥٠.

٨٣ ـ مجموعة الدكتور شبلي الشميل، القاهرة ١٩١٠، ص ٩٣.
٨٤ ـ ثورة العرب الكبرى، ص ١٧.
٨٥ ـ ثورةالعرب الكبرى، ص ١٨.
٨٦ ـ المؤتمر العربي الأول، ص ٦١.
٨٧ ـ عبود مارون الرواد ص ٨٧.
٨٨ ـ أنطون فرح، مصدر سابق، ص ١٦٠.
٨٩ ـ عبد الحق حقي الأعظمي، العرب والعربية، بهما صلاح الأمة الإسلامية وجميع الأمم البشرية، دير الزور ١٩٨٣، ص ٨ ـ ٩.
٩٠ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ١٠ ـ ١١.
٩١ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ١٣.
٩٢ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ١٥ ـ ١٦.
٩٣ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ١٧.
٩٤ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ١٨.
٩٥ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ١٨.
٩٦ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ١٩.
٩٧ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ٢١.
٩٨ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ٢٣ ـ ٢٦.
٩٩ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ٣٢.
١٠٠ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ٣٣ ـ ٣٤.
١٠١ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ٤١.
١٠٢ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ٤٨ ـ ٤٩.
١٠٣ ـ الأعظمي، مصدر سابق، ص ٦٨.
١٠٤ ـ رضا، مصدر سابق، ص ٣ ـ ٤.
١٠٥ ـ رضا، مصدر سابق، ص ٢٠٥.
١٠٦ ـ كرد علي، مذكرات ج ١ ـ ٢، دمشق، ص ٤٨ ـ ٥١.
١٠٧ ـ الكواكبي، عبد الرحمن، المؤلفات الكاملة، بيروت ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

١٠٨ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.
١٠٩ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٢٤١.
١١٠ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
١١١ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٩٧ ـ ٢٠٠.
١١٢ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٢٢٠.
١١٣ ـ العقاد، عباد محمود، الرحالة كاف، القاهرة ١٩٥٩، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.
١١٤ ـ العقاد، مصدر سابق، ص ١٣٢.
١١٥ ـ الكواكبي، المؤلفات الكاملة، ص ١٣٠.
١١٦ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.
١١٧ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٧٥.
١١٨ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٨٨.
١١٩ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٣٤٨.
١٢٠ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٥٩ ـ ٢٦٠.
١٢١ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٢٦٠.
١٢٢ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٣١٠ ـ ٣١١.
١٢٣ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٤.
١٢٤ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٣٦ ـ مقدمة محمد عمارة.
١٢٥ ـ شرابي هشام المثقفون العرب والغرب، ص ١٠٥.
١٢٦ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٣٩٥.
١٢٧ ـ ديوان النهضة ـ بيروت ١٩٨٢، ص ٧٦ ـ ٩٧.
١٢٨ ـ ديوان النهضة، ص ٩٦.
١٢٩ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ٣٩٦.
١٣٠ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٤٠ ـ ١٤١.
١٣١ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٧١.
١٣٢ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٧٠.
١٣٣ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٨٠.

١٣٤ ـ الكواكبي، مصدر سابق، ص ١٨٠.

١٣٥ ـ الكواكبي، المصدر السابق.

١٣٦ ـ انظر الكواكبي، المصدر السابق، ص ٢٠٠.

١٣٧ ـ الكواكبي، المصدر السابق، ص ٢٠٠.

١٣٨ ـ ديوان النهضة، ص ١٤.

١٣٩ ـ الكواكبي، الأعمال الكاملة، ص ٣٩٦.

١٤٠ ـ أسحق، أديب، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها وقدم لها ناجي علوش، بيروت ١٩٨٢، ط ٢، ص ١٩٥.

١٤١ ـ المؤتمر العربي القومي في بلودان، ١٩٣٧، عني بجمعه وتدقيقه فؤاد خليل مفرج ـ دمشق، بلا تاريخ، ص ـ آ.

١٤٢ ـ المؤتمر العربي القومي في بلودان، ص ب ـ حـ.

١٤٣ ـ الموسوعة الفلسطينية، دمشق، ١٩٨٤، ص ٣٧٦.

١٤٤ ـ المؤتمر العربي القومي في بلودان، ص ١ ـ ٢.

١٤٥ ـ الندوة الفكرية الأولى حول الوحدة العربية، دمشق ١٤ ـ ٢٧/ ٢/ ١٩٨٦، ص ٩٦.

١٤٦ ـ عازوري نجيب، يقظة الأمة العربية، بيروت، بلا تاريخ، ص ٤١.

١٤٧ ـ برقاوي، أحمد، الفكر العربي، محاولات في تعريف الصهيونية، «الوحدة» السنة الرابعة، العدد ٤٤ ـ أيار ١٩٨٨.

١٤٨ ـ نقلاً عن كتاب أميل توما. جذور القضية الفلسطينية، دمشق، بلا تاريخ، ص ٦٨.

١٤٩ ـ توما أميل، مرجع سابق، ص ٦٨ ـ ٦٩.

١٥٠ ـ مختارات المفيد، ص ٢٣.

١٥١ ـ الموسوعة الفلسطينية جـ ١ ـ ص ١١ ـ ١٢ ـ ١٣.

المراجع:

١ ـ الأفغاني، الأعمال الكاملة.

٢ ـ ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢ لمجموعة من المؤلفين.

٣ ـ ابو زيد، فاروق، عصر التنوير العربي، بيروت ١٩٧٨.

٤ ـ أرسلان، شكيب، مختارات نقدية في اللغة والأدب والتاريخ، جمعها وقدم لها سعود المولى، بيروت ١٩٨٢.

٥ ـ أسحق أديب.

٦ ـ اسحق أديب، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها وقدم لها ناجي علوش، بيروت، ١٩٨٢ ط ٢.

٧ ـ أسحق أديب، الدرر مقدمة تحليلية بقلم مارون عبود، بيروت، ١٩٧٥، طبعة جديدة.

٨ ـ أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، مع النص الكامل لكتابه تلخيص الابريز، دراسة وتعليق محمود فهمي حجازي، القاهرة ١٩٧٤.

٩ ـ الأعظمي، عبد الحق حقي، العرب والعربية بهما صلاح الأمة الإسلامية وجميع الأمم البشرية، دير الزور، ١٩٨٣.

١٠ ـ أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة ١٩٤٨.

١١ ـ أمين عثمان، محمد عبده رائد الفكر المصرين القاهرة ١٩٥٥.

١٢ ـ أناتول فرانس في مباذله.

١٣ ـ انطون فرح، مؤلفات الفلسفية، بيروت ١٩٨١.

١٤ ـ انطونيوس، جورج، يقظة العرب، بيروت، ١٩٦٩، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس ط ٢.

١٥ ـ الباشا فاروق. جوهر القومية العربية، دمشق، بلا تاريخ.

١٦ - برقاوي أحمد، الوحدة والعقلية البرجوازية الصغيرة، أعمال الندوة الفكرية الأولى حول الوحدة العربية، دمشق ١٩٨٦.
١٧ - برقاوي أحمد، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، أعمال الندوة الفكرية الثانية حول الحرية، دمشق ١٩٨٧.
١٨ - برقاوي أحمد، الفكر العربي المعاصر، محاولات في تعريف الصهيونية، «الوحدة» السنة الرابعة العدد ٤٤، أيار ١٩٨٨.
١٩ - برقاوي أحمد الكواكبي والغرب، «الهدف» العدد ٩١٧، الأحد ٣ تموز، السنة التاسعة عشرة. ١٩٨٨ دمشق.
٢٠ - برو توفيق القومية العربية في القرن التاسع عشر دمشق ١٩٦٥.
٢١ - البزاز عبد الرحن بحوث في القومية. القاهرة ١٩٦٢.
٢٢ - بللوز، نايف، ملاحظات حول الأمة والتاريخ والثقافة. أعمال الندوة الفكرية الأولى حول الوحدة العربية، دمشق ١٩٨٦.
٢٣ - البستاني، سليمان عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده، تحقيق ودراسة خالد زيادة،بيروت ١٩٧٨.
٢٤ - بونداريفسكي، العرب ضد العالم الإسلامي، موسكو ١٩٨٥.
٢٥ - التيزيني، طيب، من التراث إلى الثورة، دمشق بلا تاريخ.
٢٦ - التيزيني، طيب، من نجيب عازوري إلى شارل مالك، «الثورة» ١١/ ١١/ ٨٤.
٢٧ - توما أميل، جذور القضية الفلسطينية، دمشق بلا تاريخ.
٢٨ - الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر بيروت ١٩٨٢.
٢٩ - الجابري، محمد عابد، من أجل الاستقلال التاريخي التام للذات العربية «الموقف الأدبي» العدد ١٣٣، أيار ١٩٨٢.
٣٠ - حب هـ. أ. الاتجاهات الحديثة في الإسلام، بيروت ١٩٦٦ ترجمة هاشم الحسيني.
٣١ - جدعان فهمي أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث بيروت ١٩٧٩ حجازي عبد المعطي.
٣٢ - حسين طه، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة ١٩٣٨.
٣٣ - حوراني البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩ بيروت ١٩٧٧ ط ٣.

٣٤ ـ حوراني البرت، الهلال الخطيب في القرن الثامن عشر «الواقع» العدد ١، نيسان، ١٩٨٣.
٣٥ ـ حمزة محمد شاهين، عبد الرحمن الكواكبي العبقرية الثائرة، القاهرة ١٩٥٨.
٣٦ ـ حنا عبد الله، الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان، دمشق ١٩٧٣.
٣٧ ـ الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ ـ ١٩٣٩.
٣٨ ـ خانكي عزيز بك. فلسفة خواطر خواطر، قدم له أحمد لطفي السيد القاهرة بلا تاريخ.
٣٩ ـ خوري رئيف. الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية، بيروت ١٩٧٣.
٤٠ ـ داغر أسعد، ثورة العرب الكبرى، حماة، ١٩١٦.
٤١ ـ درسون «الحركة الإنسانية والنهضة» دمشق ١٩٧٢ ترجمة عمر متماشيرو.
٤٢ ـ ديوان النهضة، الكواكبي، اختار النصوص وقدم لها أدونيس وخالدة سعيد، بيروت ١٩٨٢.
٤٣ ـ رافق، عبد الكريم، بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام دمشق ١٩٨٢.
٤٤ ـ رافق، عبد الكريم، العرب والعثمانيون، دمشق ١٩٧٤.
٤٥ ـ رضا رشيد، مختارات سياسية من مجلة المنار تقديم ودراسة وجيه كوثراني بيروت ١٩٨٠.
٤٦ ـ رفعت محمد التوجه السياسي للفكرة العربية الحديثة، القاهرة ١٩٦٤.
٤٧ ـ رودنسون مكسيم، العرب بيروت ١٩٨٠.
٤٨ ـ زريق الوعي القومي، بيروت ١٩٤٠.
٤٩ ـ زريق، نحن والتاريخ، بيروت ١٩٧٤ ط ٣.
٥٠ ـ زيادة خالد اكتشاف التقدم الأوروبي، بيروت ١٩٨١.
٥١ ـ السيد أحمد لطفي قصية حياتي تقديم طاهر الطناحي، كتاب الهلال، العدد ١٣١، القاهرة ١٩٦٢.
٥٢ ـ سعد، أحمد صادق، نشأة التكوين المصري وتطوره في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج بيروت، بلا تاريخ.
٥٣ ـ سعد، أحمد صادق، مصر في ظل محمد علي «دراسات عربية» العدد ٢ السنة ٧

ك ١. ٥٦ ـ شرارة وضاح، المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث، ١٩٧٧.
٥٤ ـ شرابي هشام، المثقفون العرب والغرب، بيروت ١٩٧٨ ط ٢.
٥٥ ـ شرارة وضاح، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، بيروت ١٩٨٠.
٥٦ ـ شرقاوي محمود، سلامة موسى المفكر الإنساني، كتاب الهلال عدد ٢٠٨ القاهرة ١٩٦٨.
٥٧ ـ شميس عبد المنعم، سفير الله ـ جمال الدين الأفغاني القاهرة ١٩٦٩.
٥٨ ـ الشميل شبلي، مجموعة الدكتور شبلي الشميل، القاهرة ١٩١٠.
٥٩ ـ شيال جمال الدين، رفاعة الطهطاوي، القاهرة ١٩٧٠.
٦٠ ـ طرابيشي، جورج، الماركسية والايديولوجيا بيروت ١٩٧١.
٦١ ـ عازوري نجيب، يقظة الأمة العربية بيروت بلا تاريخ، تعريب وتقديم أحمد وملحم.
٦٢ ـ عبد الدايم، عبد الله، القومية العربية بين الماضي والحاضر، بيروت ١٩٧٥.
٦٣ ـ عبد الرزاق علي الإسلام وأصول الحكم، بيروت بلا تاريخ.
٦٤ ـ عبد الكريم أحمد، القومية والمذاهب السياسية، القاهرة ١٩٧٠.
٦٥ ـ عبد الملك، أنور، الفكر العربي في معركة النهضة بيروت ١٩٧٤.
٦٦ ـ عبده محمد، الأعمال الكاملة.
٦٧ ـ العروي عبد الله، الايديولوجيا العربية المعاصرة، بيروت ١٩٧٠.
٦٨ ـ العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، بيروت ١٩٧٣.
٦٩ ـ العريسي عبد الغني، مختارات المفيد بيروت ١٩٨١. قدم لها ناجي علوش.
٧٠ ـ العظم رفيق، الجامعة العثمانية، بلا تاريخ.
٧١ ـ العقاد عباس محمود، الرحالة كاف، عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة ١٩٥٩.
٧٢ ـ علوش ناجي، الثورة العربية الكبرى، محاولة تقييم «دراسات عربية» ص ٢، العدد ٨٠. حزيران ١٩٦٦.
٧٣ ـ عمارة محمد، عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، بيروت ١٩٨٤.
٧٤ ـ عمارة محمد، الإمام محمد عبده مجدد الإسلام، بيروت ١٩٨١.
٧٥ ـ فاسيلييف تاريخ العربية السعودية، موسكو ١٩٨٦.

٧٦ ـ الفكر العربي في مائة سنة بيروت ١٩٦٧.
٧٧ ـ البقاني عبد العليم، نشأة الصحافة العربية بالاسكندرية ١٨٧٣ ـ ١٨٨٢، القاهرة ١٩٧٣.
٧٨ ـ قرقوط، ذوقان، تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ ـ ١٩١٦، بيروت ١٩٧٢.
٧٩ ـ قربي، عزت، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، الكويت ١٩٨٠.
٨٠ ـ قلعجي، قدري، عبد الرحمن الكواكبي، بيروت ١٩٦٣.
٨١ ـ الكواكبي، عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وآثاره بقلم محمد عمارة، بيروت ١٩٧٠.
٨٢ ـ كوتلوف، تكون حركة التحرر الوطني في الشرق العربي، بيروت ١٩٧٨، ترجمة سعيد أحمد.
٨٣ ـ كوثراني، وجيه، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠، بيروت ١٩٨٢.
٨٤ ـ لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث. موسكو ١٩٧١.
٨٥ ـ ز. ل. ليفن. الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، بيروت، ١٩٧٨.
٨٦ ـ المخزومي، محمد خاطرات جمال الدين الأفغاني.
٨٧ ـ موسى منير مشابك، الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨) بيروت ١٩٧٣.
٨٨ ـ المؤتمر القومي العربي في بلودان وعني بجمعه وتدقيقه خليل مفرج دمشق، بلا تاريخ.
٨٩ ـ الموسوعة الفلسطينية.
٩٠ ـ نجيب ناجي، الرحلة إلى الغرب والرحلة إلى الشرق، دراسة مقارنة، بيروت ١٩٨١.
٩١ ـ نظمي وميض الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية الاستقلالية في العراق، بيروت ١٩٨٤.
٩٢ ـ وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، تقديم ودراسة وجيه كوثراني بيروت ١٩٨٠.
٩٣ ـ هيكل محمد حسنين، الامبراطورية الإسلامية المقدسة، القاهرة ١٩٦١.
٩٤ ـ فريد، محمد المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، بيروت ١٩٧٧.

الفهرس



محاولة في قراءة عصر النهضة

ما النهضة العربية؟

لماذا عاشت النهضة تناقضاً بين نهضة فكرية وواقع متردٍ؟. بأي معنى نفهم النهضة بوصفها مرحلة انتقالية من الاندراج في جسد الدولة العثمانية إلى الخضوع للاستعمار الغربي؟

كيف أسس فكر النهضة للأيديولوجيات العربية اللاحقة، ما مصير الإصلاح الديني والفكر القومي؟

وكيف ننظر بأعين معاصرة لرواد النهضة العربية وخاصة الكواكبي؟

وهل النهضة العربية مازالت ممكنة؟

تلك هي أسئلة كتاب «محاولة في قراءة عصر النهضة».

الناشر

